LA MIRADA SOCIAL

Un marco de pensamiento distinto para el siglo XXI

PAIDÓS ESTADO Y SOCIEDAD 171

ALAIN TOURAINE



Alain Touraine

La mirada social

Un marco de pensamiento distinto para el siglo XXI


PAIDÓS
Barcelona · Buenos Aires · México

PAIDÓS ESTADO Y SOCIEDAD

Colección dirigida por Carme Castells

Últimos títulos publicados:

122. S. P. Huntington, *¿Quiénes somos? Los desafíos a la identidad nacional estadounidense*
123. J. Rifkin, *El sueño europeo. Cómo la visión europea del futuro está eclipsando el sueño americano*
124. U. Beck, *Poder y contrapoder en la era global*
125. Cl. Bébéar y Ph. Manière, *Acabarán con el capitalismo*
126. Z. Bauman, *Vidas desperdiciadas*
127. Z. Brzezinski, *El dilema de EE.UU.*
128. N. Chomsky, *Sobre democracia y educación, vol. 1*
129. N. Chomsky, *Sobre democracia y educación, vol. 2*
130. H. Joas, *Guerra y modernidad*
131. R. Dahrendorf, *En busca de un nuevo orden. Una política de la libertad para el siglo XXI*
132. U. Beck, *La mirada cosmopolita o la guerra es la paz*
134 T. Pogge, *La pobreza en el mundo y los derechos humanos*
135. A. Touraine, *Un nuevo paradigma*
137. M. Yunus, *El banquero de los pobres*
138. U. Beck y E. Grande, *La Europa cosmopolita*
139. P. Arrojo, *El reto ético de la nueva cultura del agua*
140. J. Gray, *Contra el progreso y otras ilusiones*
141. Y. Vanderborght y Ph. Van Parijs, *La renta básica. Una medida eficaz para luchar contra la pobreza*
142. A. Negri, *Movimientos en el Imperio. Pasajes y paisajes*
143. Z. Bauman, *Vida líquida*
144. V. Shiva, *Manifiesto para una Democracia de la Tierra*
145. M. C. Nussbaum, *Las fronteras de la justicia*
146. Z. Bauman, *Miedo líquido*
147. A. Negri, *Goodbye Mr. Socialism*
148. N. Chomsky y G. Achcar, *Estados peligrosos. Oriente Medio y la política exterior estadounidense*
149. A. Touraine, *El mundo de las mujeres*
150. A. Touraine, *El món de les dones*
151. N. Klein, *La doctrina del shock*
152. J. Attali, *Breve historia del futuro*
153. A. Giddens, *Europa en la era global*
154. R. Dworkin, *La democracia posible. Principios para un nuevo debate político*
155. U. Beck, *La sociedad del riesgo mundial*
156. A. Negri, *La fábrica de porcelana*
157. M. Yunus, *Un mundo sin pobreza*
158. L. Napoleoni, *Economía canalla*
159. J. Gray, *Misa negra*
160. Z. Brezinski, *Tres presidentes*
161. *A. Mattelart, Un mundo vigilado*
162. *U. Beck, El dios personal. La individualización de la religión y el «espíritu» del cosmopolitismo*
163. *M. C. Nussbaum, India. Democracia y violencia religiosa*
165. *D. Innerarity, El futuro y sus enemigos. Una defensa de la esperanza política*
166. *P. Singer y J. Mason, Somos lo que comemos. La importancia de los alimentos que decidimos consumir*
168. *G. Vattimo, Ecce comu. Cómo se llega a ser lo que se era*
169. *W. Kymlicka, Las odiseas multiculturales. Las nuevas políticas internacionales de la diversidad*
171. *A. Touraine, La mirada social. Un marco de pensamiento distinto para el siglo XXI*

Título original: *Penser autrement*, de Alain Touraine
Publicado en francés, en 2007, por Éditions Fayard, Francia

Traducción de María José Furió Sancho

Cubierta de Jaime Fernández

Ediciones Paidós Ibérica, S.A.,
Av. Diagonal, 662-664 – 08034 Barcelona
www.paidos.com

ISBN: 978-84-493-2316-4
Depósito legal: M-28313-2009

Fotocomposición: Víctor Igual, S.L.
Impreso en Artes Gráficas Huertas, S.A.
Camino viejo de Getafe, 60 - 28946 Fuenlabrada (Madrid)

Impreso en España – *Printed in Spain*

Este libro está dedicado a todas las estudiantes y a todos los estudiantes de mis seminarios de la Escuela Práctica de Altos Estudios (VI sección), 1958-1975, y de la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales, 1975-2007.

SUMARIO

Segunda parte
Una nueva mirada



PUNTO DE PARTIDA

1. Situaciones nuevas, ideas antiguas

Desde las décadas de 1960 y 1970, nuestra vida social ha cambiado en todos sus aspectos. Las revueltas estudiantiles de Berkeley (California, EE.UU.) y de Nanterre (Francia), cuyas repercusiones han tenido un amplio eco en el tiempo y en numerosos países, anunciaron con gran estrépito un cambio de período. Casi al mismo tiempo, las economías abandonaban el dirigismo característico de la posguerra y entraban en un neoliberalismo que se ha visto fortalecido por una mundialización acelerada de la producción y los intercambios, así como de las finanzas y de la cultura de masas. También el sistema de producción ha experimentado una gran transformación. La sociedad industrial se pierde en el horizonte y entramos en lo que ciertas mentes preclaras llaman la sociedad de la comunicación o del conocimiento. El mapa del mundo ha cambiado en profundidad; por ejemplo, mientras Europa se estancaba, Estados Unidos se distanciaba del resto de países gracias al desarrollo de las nuevas tecnologías, China iniciaba un período de crecimiento desenfrenado, seguido en su carrera por India, arrebatándole con ello el primer puesto a Japón dentro de la economía de Asia.

Ese mundo que ha vivido una transformación tan acelerada se siente al mismo tiempo frágil, amenazado por todo tipo de catástrofes de carácter ecológico, biológico y demográfico. La idea de progreso tal como el movimiento comunista la recogió de manos de las democracias, paralizadas por el miedo, ha sido abandonada en todas partes, y la incertidumbre convive con la angustia, particularmente en África con su población diezmada por el sida. Por último, el siglo XXI arranca con un enfrentamiento de orden militar y religioso entre Estados Unidos y nuevas expresiones religiosas y políticas del islam, que tomaban el relevo de los nacionalismos de Nasser (Egipto), de Mossadegh (Irán) o de los baathistas iraquíes y sirios.

¿Disponemos de palabras nuevas para denominar esta cantidad de nuevas situaciones? El declive del marxismo, resultado sobre todo del hundimiento del imperio soviético que lo tenía por su ideología oficial, no solamente conllevó la desaparición de los partidos comunistas; los regímenes socialdemócratas, cuyo éxito social y económico es indiscutible, se muestran escasamente creativos en materia de pensamiento social y se limitan —algo que en sí es positivo— a proporcionar cuadros eficaces a los países más pobres para nutrir la acción humanitaria. La categoría genuinamente francesa de «los intelectuales» se halla en proceso de descomposición; muchos se sometieron en un momento concreto de sus vidas, sin demasiada gallardía, al papel de dirigentes del Partido Comunista, tras haber renunciado durante mucho tiempo a reconocer y a denunciar los crímenes de los dirigentes soviéticos y chinos. El retroceso de las ideologías ha tenido también consecuencias positivas, sobre todo en Francia o en Italia, donde el sectarismo había conducido en un caso a un doctrinarismo de expresión terrorista, sobre todo entre 1970 y 1975, y en otro a los enardecidos y sangrantes «años de plomo».

El siglo XIX, un período que en algunas zonas del mundo no ha terminado aún, fue el período de liberación y a la vez de transición desde el imperialismo británico a la hegemonía norteamericana. El movimiento obrero en todas sus formas, los movimientos de liberación nacional y el feminismo impusieron una visión dramática, heroica y violenta a la vez, de la Historia. Los movimientos sociales más importantes se apoyaban en la idea de que la historia política y social, la de las ideas, y las biografías de los actores de todo orden eran inseparables, lo cual llevó al pensamiento social a organizarse en torno a temas económicos, como el trabajo, el beneficio capitalista o la lucha de clases. Durante mucho tiempo el esquema central, obra principalmente de Marx, se consideró aplicable y se aplicó en todas las situaciones y en todas las zonas del mundo. Una variante bastante curiosa de este modelo central fue la de una clase media positivista, laica y nacionalista, que logró hacerse con el poder contra las oligarquías y la Iglesia. Este tipo de gobierno no ha desaparecido del todo, sobre todo allá donde, como ocurre en Francia, ha establecido una alianza con las fuerzas políticas nacidas del mundo obrero. Pero en la mayoría de los países introducidos en la sociedad industrial ganó la partida una visión economicista del mundo.

Esa época acabó. En Rusia, en México, en la Europa destruida por la Primera Guerra Mundial y luego por la revolución soviética, el fascismo

italiano y sobre todo el nazismo como ideología de muerte, los grandes procesos revolucionarios y contrarrevolucionarios acabaron con la idea de progreso que la confianza en la economía encarnaba. El marxismo como el liberalismo e incluso las primeras socialdemocracias fueron consumidos y aniquilados por las guerras y las revoluciones. A todos los habitantes del imperio soviético se les impuso un duro silencio. En una Europa partida en dos, se hacía imposible plantear situaciones nuevas. Hubo quien lo intentó, pero las obras más importantes de esta época estaban más próximas a una inflexión filosófica, de modo que distaban mucho de un análisis del mundo contemporáneo. Fue entonces cuando en varios países, en Francia en primer lugar, se difundió la idea de que no había nada que entender, porque ya no quedaban actores al hallarse el mundo encerrado en la dictadura del capitalismo, igual que otras zonas lo estaban en la del leninismo-maoísmo y en los desórdenes del poscolonialismo. Las ciencias sociales fueron barridas cuando prosperó la idea destructora que afirmaba que la conciencia es siempre una falsa conciencia, que es preciso renunciar a analizar las conductas humanas porque están orientadas por juicios de valor, en la medida en que no pueden explicarse si no es mediante el conocimiento de los determinantes económicos, políticos y hasta demográficos de dichas conductas. La sociología como estudio de las conductas normativamente orientadas hacia los otros fue abandonada y condenada en Europa, en América Latina y también en esas otras zonas del planeta a las que se seguía llamando Tercer Mundo. Esta doble consideración de la impotencia de los actores sociales y de la omnipotencia de las fuerzas económicas mundiales se extendió y arraigó profundamente en la vida intelectual. Las referencias al movimiento obrero, a los movimientos de liberación de los países colonizados e incluso al feminismo se hicieron más escasas. Las facultades de Ciencias Sociales se vaciaron, una parte de su actividad se reorientó hacia la filosofía y otra se integró en los estudios económicos.

Ésta es la situación que hemos vivido. Hemos tomado conciencia de la destrucción de las viejas ideas y muchos de nosotros hemos querido elaborar otras. Pero, en Francia más que en ningún otro lugar, todo cuanto se refiere al Estado y a la revolución como toma del poder del Estado mediante la violencia suscitaba mayor interés que los hechos relativos a la vida social y a la democracia. La resistencia de estas ideas «jacobinas», resistencia asociada al atractivo que ejerce un punto de vista exclusivamente tecnológico y económico del mundo, ha encerrado el pensamiento vivo en espacios reducidos que a duras penas se comunican de un país a otro,

y sobre todo de un continente a otro. El pensamiento social se ha visto ahogado durante largas décadas por lo que yo llamo *el discurso interpretativo dominante*, una creación mental no de los medios dirigentes sino de los intelectuales o de los formadores de la opinión pública que han buscado en los recuerdos del pasado armas para enfrentarse con eficacia a las nuevas ideas. No todos los miembros de una sociedad producen o difunden representaciones de la vida social; no son siquiera las categorías de los individuos más acaudalados o los más poderosos quienes crean el lenguaje explicativo que ha de resultarles más favorable. Los poderosos sustentan sus intereses en una ideología, pero ésta es ante todo una justificación de su poder. El colonizador se representa a los colonizados como «salvajes», como seres inferiores. Del mismo modo, muchos ideólogos de las sociedades industriales han presentado a los obreros como seres rutinarios y perezosos y han explicado, como hizo F.W. Taylor, que convenía utilizar la zanahoria y el látigo para impelerlos a actuar. Por último, el pensamiento masculino ha multiplicado las imágenes de la mujer que la inferiorizaban insistiendo en que es un ser no racional.

Pero las sociedades también producen representaciones de sí mismas dotadas de mayor complejidad y de un espectro más amplio que las ideologías. Lo que yo he llamado el discurso interpretativo dominante ha difundido la idea de que las realidades históricas perdían sentido en el momento en que el movimiento obrero y socialista pasaba a estar bajo control del totalitarismo soviético o incurría en un nuevo conservadurismo. En América Latina, en ese mismo momento, la teoría de la dependencia, en sus formas más radicales, justificaba la imposibilidad de la acción y de realizar reformas, y todo residuo de sentido quedaba circunscrito a la guerrilla.

Pero a finales del siglo, los grandes sistemas totalitarios vigentes en el centro y en el este de Europa, el fracaso de la mayoría de los nuevos nacionalismos, la difusión rápida de nuevas tecnologías de comunicación hicieron descender las barreras que encerraban el pensamiento social en la negación de sí mismo. Las ilusiones que pretendían imponernos quienes ya no creían en la acción colectiva se hicieron más insostenibles conforme se distanciaban de la experiencia vivida. Hoy nos damos cuenta sin problemas de que la escena social no está vacía, que son las ideologías encerradas en el pasado las que sumen la escena social en la oscuridad y de ella suben rumores incomprensibles o ensordecedores. Ya oímos las nuevas demandas de la vida cotidiana, el retorno de palabras y de ideas que creíamos periclitadas definitivamente. Buscamos las nuevas categorías

que puedan hacer inteligibles las destrucciones y los grandes cambios, y desde luego también las iniciativas que nosotros protagonizamos.

Esto requiere un doble esfuerzo: en primer lugar, tratar de formular de la manera más coherente y clara posible las formas de pensamiento susceptibles de explicarnos nuestra situación y nuestra conducta; en segundo lugar, retroceder y criticar las representaciones de la vida social que por su influencia dominante han impedido durante largo tiempo que entrara la luz en las realidades sociales.

Me parece preferible empezar por la crítica de lo que yo llamo el *Discurso Interpretativo Dominante*, con lo cual se podrá acto seguido dar mayor relevancia a la representación de ideas nuevas que creo aportarán la luz que nos ha faltado.

2. Cambio de perspectiva

Con mis palabras no pretendo señalar una ruptura o una mutación en la situación económica y social. La significativa transformación de las ideas se produjo sin que hubiera una crisis económica o social importante. Lo que se cuestionó fue nuestra mirada y las palabras con que formulamos e interpretamos las transformaciones que se nos imponían a la vista. El objeto del análisis no es qué conviene cambiar, sino el método. Las ideas que en un pasado reciente tuvieron mayor difusión ya no nos dicen ya nada, suenan huecas y sencillamente sólo sirven para ampliar el foso que separa el mundo político y social del mundo intelectual. Esta disociación de las realidades y del sentido que se les atribuye me parece tan extrema, las ideas han sido tantas veces sustituidas por citas, que conviene transformar de arriba abajo e incluso abandonar aquellos de nuestros principios que parecen más consolidados, es decir, nuestras representaciones más «clásicas» tanto de la sociedad como de los actores sociales. Lo más profundo que existía en el pensamiento social que habíamos heredado era la convicción positivista de que la modernidad significaba la eliminación no solamente de las expresiones religiosas sino incluso de toda referencia a cualquier forma de conciencia de los actores. Nos han enseñado a darnos por satisfechos con dos principios de análisis de las conductas: la búsqueda racional del interés o del placer y el cumplimiento de las funciones necesarias para la vida social a fin de mantenerse y evolucionar. Ninguna de estas dos finalidades supone la intervención del menor componen-

te de construcción del individuo por sí mismo como ser libre y responsable. Frente a este tipo de pensamiento social, la Declaración de los Derechos del Hombre de 1789 parece marcar antes el fin que el inicio de un período. Se refiere al derecho natural cuando, según nos han enseñado, todo se vuelve material, instrumental, cuantitativo. El laicismo francés fortaleció esta tendencia, como también lo hizo el utilitarismo inglés. Lo esencial de la vida política sigue dominado en muchos países por esta visión secularizada que apela a todas las figuras de la razón. Lo que podemos llamar el «funcionalismo crítico» de los pensadores de «izquierda», que define el funcionamiento del sistema social mediante mecanismos de dominación, no se ha apartado mucho de esta línea general.

Quiero proponer aquí un cambio sustancial de actitud y un enfoque interpretativo diferente. Debemos abandonar un evolucionismo agotado. Estábamos convencidos de pasar de la comunidad a la sociedad, es decir, de una definición de cada individuo por lo que es a su definición por lo que hace. Ahora bien, hemos vuelto a partir en sentido contrario, y el espíritu comunitario está reapareciendo en todas partes bajo todas sus formas, desde las más positivas a las más execrables. Los aparatos sociales y culturales ya no son capaces de enmarcar todos los aspectos de la experiencia vivida; especialmente, el control de la sexualidad ha desaparecido casi por entero. Aprendemos a reconocer las diferencias y a proteger a las minorías. Este conjunto de transformaciones son aspectos de un mismo cambio general según el cual la legitimidad, la definición del bien y del mal ya no proceden de las instituciones, sean éstas laicas o religiosas. En todas partes y bajo las formas más variadas el mayor deseo hace referencia al reconocimiento de los individuos y de los grupos como portadores en sí mismos del derecho a ser reconocidos y respetados al margen de todas las leyes y de todas las normas segregadas por las instituciones. Esta exigencia a menudo adquiere una forma comunitarista, aunque más a menudo aún reivindica el derecho del individuo a existir conforme a su imagen de sí mismo, a su libertad y a su responsabilidad.

Este objetivo domina unas representaciones que a su vez orientan nuestras conductas. La palabra individualismo, tan reiterada, puede dar lugar a un malentendido, pues no se trata de decir que todo el mundo actúa conforme a sus intereses y a sus deseos, sino de reconocer que cada individuo tiende a invocar su «derecho a tener derechos», según una ex-

presión que se ha hecho clásica. Esta constatación quedó diáfanamente corroborada cuando oí a las mujeres a las que convocamos individualmente o en grupos de discusión afirmar que lo más importante para ellas era construirse como mujeres, y hacerlo ante todo a través de su sexualidad. Un discurso espontáneo, absolutamente opuesto al que habla de las mujeres exclusivamente como víctimas, y que en el mejor de los casos busca para ellas la igualdad con los hombres, e incluso que se suprima toda referencia al género en la mayoría de las situaciones, y en concreto en los procesos de selección profesional.

Dentro de la misma tónica, la sociología de las religiones nos ha enseñado a ver detrás del retroceso de las Iglesias y de otras instituciones religiosas no el triunfo del racionalismo y del instrumentalismo sino un conjunto de conductas sumamente variadas: por un lado, una afirmación personal como responsable de la propia salvación; por otro, la reconstrucción de los controles sociales siendo conscientes de que no pueden alcanzar el poder que tenían en otra sociedad. De hecho, más allá de la imagen duradera y sólida de la sociedad secularizada, y sin volver por ello a un comunitarismo defensivo o a la nostalgia de los sistemas «holistas», vemos que de modo generalizado adquiere fuerza una representación del individuo como portador en sí mismo de derechos que no pueden ser prohibidos o denegados por la fuerza ni por la ley.

Esta transformación de una conciencia de sí que gana fuerza con respecto a la conciencia de las reglas, de las normas y de las exigencias de los sistemas en los que se vive y se actúa reclama que se invoque una idea con frecuencia olvidada y hasta violentamente rechazada por muchos: la idea de *sujeto*, es decir, del individuo reconocido como creador de sí mismo, y por consiguiente como capaz de reivindicar contra todos el derecho a existir como individuo portador de derechos y no solamente en su existencia práctica.

Es un vuelco tan completo de perspectiva que da vértigo. Para restablecerse, conviene que nos remontemos al pasado y recuperemos la presencia del sujeto en lugares y en tiempos donde no se hablaba de él de manera directa como hacemos hoy, sino que se hacía a través de prismas religiosos, «progresistas» o revolucionarios.

Esas figuras del sujeto representan modelos culturales que constituyeron el centro de grandes conflictos sociales. En la sociedad industrial, los principales conflictos sociales eran definidos en términos de clases y de conciencia de clase. En un tipo de sociedad anterior era el tema de la libertad del ciudadano opuesto al poder monárquico el que poseía ma-

yor carga simbólica, y las religiones, sobre todo monoteístas, han dado al sujeto la figura de un dios o de un representante de ese dios, encargado de hacer que se aplique la ley divina. En todas las etapas y en todos los órdenes, la organización social está regida por una representación más o menos antropomorfa de la trascendencia, lo cual nos obliga a reconocer que una sociedad no puede ser reducida a un taller de producción o a un sistema de intercambios. Del mismo modo, las leyes no son solamente una fórmula para organizar la vida económica y social y para proteger intereses. El dominio de la moral y de las leyes, en sus expresiones prácticas tanto como teóricas, apela a juicios de valor, es decir, a un concepto del ser humano, de sus derechos y de sus deberes con respecto a los otros.

Es en el momento —en definitiva bastante breve— en que una sociedad se ha representado a sí misma en términos puramente económicos cuando se ha podido suponer que los juicios de valor y los juicios de hecho se confundirían cada vez más y que una expresión racionalizada sería su mejor resumen. Las expresiones «sociedad civil» y «sociedad burguesa» (*Bürgerlische Gesellschaft*) han designado esta situación sumamente particular, y aun de manera incompleta, puesto que en el seno de esta sociedad estallaban unos conflictos que cuestionaban, al menos los más importantes, los juicios de valor. Esos conflictos nos obligan a ver incluso en la sociedad burguesa las figuras del sujeto que una sociedad puede portar en su seno, y que demuestran de modo fehaciente en qué medida es imposible contentarse con una concepción positivista de la sociedad.

Los adversarios de esta estrategia tendrán cada vez mayores dificultades en denunciar este individualismo como una simple ruptura de los vínculos sociales, como una sumisión a las incitaciones del mercado. Este individualismo, que yo prefiero llamar creación del sujeto, o *subjetivación*, constituye más bien la defensa de los derechos de cada persona —que son universales—, sobre todas las formas de integración social. El vocabulario tan clásico de la integración, de la socialización y de la conciencia colectiva me inspira una intensa desconfianza. Una desconfianza que aumenta a medida que el individualismo adquiere mayores visos de convertirse en ese comunitarismo que a mi juicio constituye el mayor peligro del nuevo siglo.

Debemos, por lo tanto, apartarnos de todo tipo de definición de la sociología como estudio de los sistemas sociales y de sus funciones. Aho-

ra es posible romper el silencio impuesto a todas las concepciones del sujeto, de sus representaciones y de sus combates. Tenemos que encontrar la manera de iluminar este oscuro período que nos ha sumergido en la opacidad del *discurso interpretativo dominante.*

3. El otro peligro

Tan pronto cobra forma una nueva reflexión sobre la vida y la acción social surge un interrogante: ¿qué ocurre cuando la ideología del progreso y de sus criterios cuantitativos desaparece, cuando las diferencias cualitativas superan a las desigualdades medibles?

Esta pregunta, formulada aquí en términos prudentes, es la que domina nuestra época, igual que los conflictos de clase o la lucha por las libertades políticas dominaron antaño a sociedades distintas. Dos son la respuestas fundamentales a esta pregunta.

La *primera* es que las diferencias no poseen límites, que nos encerramos, mientras existimos, en una o en varias comunidades, que estamos obsesionados por nuestra identidad y por la pureza de nuestro «pueblo». Una vez que nos introducimos por esta senda, inevitablemente llegamos al choque de civilizaciones del que habló Samuel Huntington, e incluso cuando se critica esta noción —como hago yo— no se puede negar que designa fuertes tendencias al estallido de nuevas guerras de religión o étnicas.

La *segunda* respuesta no es tan sencilla, y la mayor parte de este libro irá dedicada a formularla. La misma dice que lo más importante es que la unidad de las conductas no sea impuesta por la particularidad de una cultura o de una sociedad, sino por la construcción de cada persona como sujeto, como portador de derechos universales a la vez que ser particular.

La oposición entre ambas respuestas es perceptible en todas partes. Por ejemplo, los musulmanes de Europa están divididos entre ellos, en la encrucijada de caminos. El futuro de todos los europeos depende en gran parte de la ayuda que aporten a estos musulmanes de Europa para que acierten a combinar el individualismo universalista que heredamos del Siglo de las Luces con la conciencia de las particularidades de cada cultura y de cada sociedad.

El debate sobre la educación es igualmente apasionado. A muchos les preocupa más la seguridad pública que la oportunidadd que se le pueda brindar a cada niño de construir su individualidad. En lugar de resol-

ver el problema, la escuela se convierte en un factor de desigualdades crecientes, pues rehúsa tomar en consideración las particularidades psicológicas, sociales y culturales de cada individuo, omisión que perjudica a los más débiles y más dominados.

Dependencia de las mujeres, rechazo de las minorías —étnicas, religiosas, culturales o sexuales—, dificultades de los jóvenes en la escuela y en su vida personal: ésos son los tres terrenos inmensos de nuestra vida social en los cuales la inversión del pensamiento social —cuya necesidad trataré de mostrar en estas páginas— encuentra campos de aplicación, apela a ideas, a sentimientos y a políticas capaces de transformar nuestra vida personal y colectiva. Ahora que ha dejado de considerarse la Historia como una escalera por la que asciende todo el mundo —rápida o lentamente—, nos corresponde elegir entre las nuevas guerras de religión y el reconocimiento de los individuos como sujetos iguales entre ellos pero distintos unos de otros.

Para terminar, es preciso descartar una objeción tan sorprendente como reiterada, la que dice que este «idealismo» basado en la idea del sujeto estaría ocultando los conflictos sociales que proceden en realidad, especialmente los conflictos cardinales, de la naturaleza del sistema económico, que tiene en la explotación de los trabajadores por parte de los capitalistas su principal recurso. Los conflictos, las huelgas, las revoluciones mismas ¿acaso no son respuesta a las crisis de la dominación capitalista? Para defenderme, podría recordar que he dedicado más de la mitad de mi vida al estudio de los movimientos sociales, en particular a la conciencia de clase obrera, y que según he demostrado ésta no es el resultado de las contradicciones del capitalismo sino de la defensa de la autonomía del trabajo contra los métodos de racionalización del mismo al servicio del beneficio capitalista. Los nuevos conflictos del trabajo ¿acaso no son a su vez movimientos de defensa contra la «flexibilidad» laboral que reduce la vida del asalariado a una sucesión de períodos de interinato y de paro, lo cual le lleva a perder la conciencia de ser el actor de su propia vida? Hallamos idéntica formulación en los horizontes más diversos: la libre elección de conductas sexuales, la libertad de conciencia, en especial religiosa, son otras tantas figuras concretas de la defensa por parte de cada individuo de su derecho a ser un sujeto. Es decir, no una víctima, sino un actor que pretende por encima de todo crear una relación libre de sí consigo, más que integrarse en una colectividad. Este vuelco en el sentido de los conflictos, convertidos por ese camino en movimientos de liberación, ha ido ligado al rechazo de los regímenes totali-

tarios, pues no se defiende solamente una dimensión particular de la existencia contra un régimen totalitario; sólo se lo puede combatir apelando a un principio también total: el derecho a ser libremente uno mismo, a elegir la propia vida. Toda tentativa de oponer una sociología del sujeto a una sociología del conflicto estaría evidentemente en contradicción con el espíritu de mi análisis.



PRIMERA PARTE

UNA SOCIEDAD CIEGA



Capítulo 1

PARA ACABAR CON EL DISCURSO INTERPRETATIVO DOMINANTE

Cuando adquirimos conciencia de no controlar ya los acontecimientos, e incluso de no comprenderlos, volvemos la vista atrás preguntándonos si quienes ejercieron la mayor influencia en un pasado reciente no nos han llevado por una senda equivocada y nos han convertido en ciegos, en personas incapaces de actuar. Este tipo de situación no sería demasiado grave si únicamente se tratara de salvar un atraso similar al que padecemos en el uso de ciertas tecnologías. Pero es que se trata de algo distinto: se trata de nuestra representación de nosotros mismos y de nuestra interpretación de las situaciones vividas. Nuestro malestar aumenta cuando descubrimos que se nos ha encerrado en una visión de la vida social y de nosotros mismos que nos ha privado por entero de libertad y de creatividad: que esa visión pinta una sociedad sin actores, completamente sometida a determinismos externos. Un panorama semejante enseguida se convierte en un obstáculo para la acción y para el pensamiento. Muchos de nosotros —cada uno de nosotros, incluso, en cierta medida— no hemos querido ver en qué callejones sin salida nos encerraba y hemos atribuido todos los fallos a la globalización de la economía, a la hegemonía norteamericana, a la extrema derecha o a la extrema izquierda francesas, como si nunca hubiésemos tenido la posibilidad de influir en el curso de las cosas, ni de tomar decisiones, ni de transformar la cultura y la política.

No es demasiado tarde para salir de este callejón sin salida; resulta incluso urgente realizar la crítica de los errores pasados, en parte presentes aún, si queremos recuperar la capacidad de comprender y de actuar. ¿Alguien duda de que el momento actual no sea el mejor para hacer esta relectura de las últimas décadas y de las ideas que las han dominado?

En 2005 Francia vivió importantes disturbios en los suburbios de París y de otras ciudades; luego, en 2006 se rechazó el proyecto de Constitución Europea que muchos países habían adoptado, y ese mismo año la juventud se movilizó contra un proyecto de ley sobre el primer empleo mostrando por su dimensión hasta qué punto se sentía marginada y despojada de futuro. La sociedad francesa —puesto que será este país el que

en buena medida me ocupe— está desorientada, ya no dispone de un conjunto de análisis que facilite la comprensión del presente, el pasado, el futuro. Tenemos la sensación de que la realidad de las vidas individuales y colectivas se aleja de las normas de las instituciones y de los grandes principios tanto para liberarse de categorías que han sido vaciadas de su sentido como porque son muchas las personas, en la sociedad de hoy, que están debilitadas, que viven en situación precaria, amenazados de exclusión.

La angustia que suscita esta crisis nos incita primero a acusar a responsables lejanos, pero esta actitud susceptible de granjearnos un éxito de opinión no ayuda a explicar nada, pues lo que podemos llamar la ideología dominante o espíritu de los tiempos no puede comprenderse únicamente desde fuera. Debemos renunciar al concepto de la vida social y de la experiencia personal que ha ejercido una influencia dominante sobre nuestro pasado reciente. Tenemos que hacer el esfuerzo de analizar con originalidad las nuevas formas de pensar, de actuar y de hablar para liberarnos de este sentimiento de impotencia y de vacío.

1. La época de la Guerra Fría

El medio siglo al que hago referencia nació con la caída del nazismo y del Japón militarista, y le siguió la captación de media Europa por el poder soviético. Luego se vio transformado por un amplio movimiento de descolonización y por el fuerte crecimiento de la producción y del consumo en una parte del mundo. Acabó con la caída del muro de Berlín y del imperio soviético. Pero algunos creen que se prolongó hasta el 11 de septiembre de 2001, cuando los terroristas kamikazes del grupo Al Qaeda lanzaron sus aviones sobre las torres del World Trade Center, en Nueva York, y sobre el Pentágono. Estos hitos históricos —1945-1989-2001— han sido adoptados de manera habitual y de nada servirá impugnarlos. Es cierto que se refieren a la gran historia política más que a la de las ideas, pero esas fechas son momentos tan dramáticos que constituyen por fuerza unos observatorios adecuados para contemplar y comprender el campo histórico que los precedió y el que los sigue.

Aunque este libro no habla ni de guerra ni de paz, ni de crisis internacional, ni de amenaza nuclear o de invasiones militares, se inscribe dentro de los grandes conflictos internacionales que han sido materia de reflexión constante para quienes han vivido este período. Hay ahí una

primera explicación a nuestra dificultad para entendernos. Todo lo que hemos hecho y dicho en la mayoría de nuestros países ha estado regido por el recuerdo muy próximo del totalitarismo nazi y por la presencia más próxima aún del totalitarismo soviético, al otro lado del telón de acero. El enfrentamiento de los imperios y de las ideologías ha pesado de manera constante y con tanta fuerza sobre nuestra vida que seguimos dudando de nuestra capacidad para forjar nuestra propia historia y elegir nuestro destino.

¿Podemos hablar de la izquierda francesa o italiana durante este período sin reconocer que los partidos comunistas de estos países estaban totalmente ligados a la Unión Soviética y al Komintern y que una fracción importante de los intelectuales europeos no denunció esta situación, ni siquiera pronunció un juicio justo y valiente sobre el régimen creado por Lenin y por Stalin, mientras que sí denunciaban a Estados Unidos como la causa de todas nuestras desgracias?

Todo ha estado desvirtuado desde el principio. Cuando se hablaba de «izquierda» o de «derecha», en realidad se pensaba en los dos campos que se enfrentaban durante la Guerra Fría. La gente de derechas se definía ante todo por su condena del mundo comunista; la gente de izquierda sólo tenía en común la condena a Estados Unidos. Resultaba difícil analizar las sociedades, los actores sociales, los movimientos colectivos o las transformaciones culturales, en la vida privada tanto como en la vida pública, mientras vivíamos y pensábamos a la sombra de los imperios en liza por dominar Europa e incluso el resto del mundo.

2. La singularidad francesa

Todos los países europeos han padecido las consecuencias de este enfrentamiento. Seguramente, los países situados al otro lado del telón de acero lo han padecido con mayores sufrimientos y represiones que los del oeste, pero los europeos en todas partes perdieron con ello gran parte de sus capacidades para elegir realmente y actuar en función de sus problemas y de sus debates internos.

En el seno de la Europa occidental, Francia se situó en una posición distinta a la de otros países, no porque la sociedad francesa fuese muy distinta de sus vecinas, sino porque los franceses llevaban mucho tiempo subordinando su imagen de la sociedad a su concepto del Estado: Estado nacional, Estado popular, Estado revolucionario, pero siempre tutor

de lo que usualmente se llama «sociedad civil». Mientras los movimientos sociales y políticos han estado dirigidos contra el Estado y contribuyen al nacimiento y transformación del ciudadano, Francia desempeñó un papel de vanguardia en el campo del pensamiento y de la acción social, pero aunque, como aseguró Marx, los franceses están adelantados respecto a los demás cuando se trata de política, llevan retraso a la hora de comprender el paso de las sociedades dominadas por la política a las que están dominadas por las realidades económicas y sus expresiones sociales. Este razonamiento de Marx le ha calzado a Francia hasta hoy. Los sindicatos han estado casi siempre dominados por los partidos políticos, y la izquierda francesa ha estado dominada durante el último tercio del siglo xx por François Mitterrand, cuya brillante estrategia consistió en debilitar al Partido Comunista recuperando a cuenta del nuevo Partido Socialista el espíritu de sus reivindicaciones, de manera que la izquierda en 1981 se entusiasmó con las nuevas nacionalizaciones y con la afirmación de los derechos superiores del Estado, incluido el Estado arquitecto, que lanzó las grandes obras que un poder parlamentario no podía llevar a buen puerto. Es verdad que esta supremacía del Estado tuvo efectos positivos y no se limitó solamente a ser lo que algunos llaman la burocracia o la tecnoburocracia.

La Francia de la segunda mitad del siglo xx se salvó de la vergüenza y de la derrota en primer lugar gracias al general De Gaulle, que la amaba más de lo que amaba a los franceses. Fue el Estado el que, como en muchos otros países, reconstruyó Francia. Fue también el Estado gaullista el que lanzó esos grandes proyectos científicos y tecnológicos que no han sido renovados o sustituidos por otros desde entonces. Por último, apenas ayer debemos al Estado haber resistido dentro del Consejo de Seguridad de las Naciones Unidas a la campaña de mentiras por la cual el presidente Bush impuso la guerra en Irak. Este Estado sólo se ha debilitado, pervertido incluso, cuando dejó de ser capaz de comprender las reivindicaciones sociales y de crear las condiciones para un nuevo espacio cultural.

3. El «Discurso Interpretativo Dominante» (DID)

Pero esta imagen no basta. Al menos en una sociedad libre, existe siempre un conjunto de principios, de ideas, de recuerdos, de juicios que no están determinados solamente por un entorno político nacional e inter-

nacional. Lo que podemos seguir llamando el «espíritu de los tiempos» posee una composición diversa y más cambiante; es lo que lo distingue de las políticas oficiales y de las líneas que un poder autoritario impone a escritores y empresarios. Esta masa en apariencia confusa posee una consistencia bastante fuerte para erigirse en un intermediario insuperable entre los creadores y los que ejercen el poder. En el caso francés, el espíritu de los tiempos no ha estado dominado por la sumisión al Estado, sino antes bien por la creación de un decorado que confirió a numerosos aspectos de la vida social y cultural tonos y orientaciones muy sombríos. No hay nada excepcional en ello. Es preciso, al contrario, recordar la autonomía constante de este entorno de mediaciones e influencias que gobierna a la vez la acción de los productores y la de los consumidores, y de manera sobrada la estrategia de las empresas de comunicación, en especial de los grandes medios de masas.

Subestimamos tanto la importancia de estos niveles de experiencia que muchas veces negamos su existencia atribuyendo al Estado y a la economía internacional la explicación directa de nuestras conductas. En realidad, los acontecimientos, las decisiones, las formas de organización social sólo son percibidos a través de la representación que tenemos de ellos. De forma que en las ciencias sociales la explicación consiste siempre en encontrar las correspondencias entre los determinantes externos y el conjunto de demandas de los propios actores, individuales y colectivos, que se expresan a veces directamente, a veces a través de movimientos, de innovaciones o de profecías. Pero entre ambos existe esta masa aún fluida pero opaca que constituye el «espíritu del tiempo». Así que aunque a menudo se corresponden, los grandes determinantes históricos por un lado y las historias individuales por otro están siempre separados, tan fuerte es la capacidad de creación de categorías, de juicios, de formas de organización de este medio donde se forman las interpretaciones, un medio que siempre da la sensación de ser frágil pero que saber resistir con fuerza a cuanto se le opone.

Es en este nivel intermediario, el del discurso ideológico dominante, donde tienen lugar las elecciones intelectuales, donde se forjan las condiciones de comunicación, las cuales imponen a su vez unas reglas, conceden un privilegio de escucha a unos en lugar de a otros, y a veces consiguen incluso que se considere como algo natural y objetivo lo que no es más que el resultado de una construcción de la realidad social que reposa exclusivamente sobre sí misma y sobre la importancia de su función. Este discurso ideológico está tan alejado del poder de Estado como pue-

de estarlo la autoridad de la ciencia o la influencia de los intelectuales creativos. Podemos llamar *discurso interpretativo dominante* a este conjunto de representaciones que constituye una mediación, pero sobre todo la construcción de una imagen de conjunto de la vida social y de la experiencia individual.

En ocasiones este discurso interpretativo dominante (DID) está intensamente asociado a un poder económico o político dominante, e incluso monopolista o autoritario. Dicha situación corresponde a lo que los adversarios de este poder llaman «ideología dominante». Sin embargo, en muchos países, y en particular en Francia, la ideología dominante no es la de la clase dominante o la del poder de Estado. No podemos afirmar que sea obra de los intelectuales en un sentido amplio, ya que los científicos son en buena medida ajenos a estos discursos, y lo mismo ocurre con muchos «profesionales» que viven en un universo definido bien por una disciplina o por una profesión, bien por el derecho, por sus instituciones y sus reglas.

No podemos, por lo tanto, ubicar exactamente este DID, pero tampoco podemos seguir negando su realidad y su fuerza, una fuerza que consiste en la influencia, y que puede llegar incluso a la coacción. La disociación entre el DID y el poder muestra la construcción de la realidad como un elemento de esa misma realidad. Ninguna visión objetivista de la realidad social es procedente. La historia de las ideas nos brinda la prueba de ello, pues nos cuesta encontrar detrás de la expresión de ideas, de carácter abstracto incluso, en sociología, en historia o en ciencias políticas, una realidad política y social concreta, de manera que es imposible comprender un pensamiento sin contextualizarlo histórica y socialmente. La intencionalidad de la acción y el carácter histórico de su presencia y de su uso son los dos principios sobre los cuales reposan las ciencias sociales, principios que las distinguen de las ciencias de la naturaleza y de lo que podrían llamarse las ciencias naturales del hombre, como la lingüística o una parte de la antropología.

Es típico de esta noción de DID designar un contenido débilmente definido y cambiante, debilidad que no le resta importancia. Es ciertamente más cómodo afirmar que la vida social es sólo un discurso, que está enteramente construida, o, al contrario, que está determinada por realidades económicas, étnicas o religiosas. Pero en la mayoría de los casos, en particular en las sociedades donde existe libertad de expresión, estas posiciones extremas son insostenibles. Desde hace mucho tiempo los biólogos han señalado que lo innato y lo adquirido son indisociables; lo mismo

sucede en las ciencias sociales: los que creen descubrir una verdad mayor diciendo que la alimentación, la talla y el sexo no son realidades naturales sino construcciones sociales, hunden puertas abiertas. De ahí a afirmar que el sexo sólo es el género, que es una construcción social, hay un inmenso paso a dar y que no debe darse. Igualmente, la división social del trabajo, por hablar como los marxistas, no puede separarse por regla general de la división técnica del trabajo, pero en modo alguno se confunde con ella.

Esta misma prudencia general debe aplicarse a las relaciones entre el discurso interpretativo dominante y las clases sociales. Es cierto que los liberales están más cerca de los directores de empresas, y los socialistas lo están de los asalariados, pero esta correlación es hoy día más débil en países donde el ochenta por ciento de su población activa está constituida por asalariados. En Francia, donde es constatable la timidez de las ideologías liberales y socialdemócratas, la superioridad de un Raymond Aron* consistió en elaborar una obra de inspiración liberal utilizando términos que en gran medida eran aceptables para la izquierda, e incluso complacían en secreto a muchos intelectuales de este bando.

El DID del que yo estoy hablando es una realidad histórica en perpetuo cambio, pero que ejerce todavía una influencia preponderante. En Estados Unidos, después de la guerra, el pensamiento social estuvo dominado por el funcionalismo, que tuvo en Talcott Parsons su versión más elaborada. Pero a la vez el pensamiento francés estaba dominado por un marxismo impregnado de sentimiento nacional y de un antiestalinismo de raíz trotskista. En ambos casos las obras que se apartaban del DID tropezaban con dificultades para hacerse oír. Wright Mills, en Estados Unidos, pudo comprobarlo, y lo mismo le sucedió a Raymond Aron en Francia.

Este efecto de dominación a veces está encarnado en una gran obra que domina la vida intelectual, aunque con mayor frecuencia se fragua entre ese grupo de transmisores constituido por profesores, periodistas, editores e incluso políticos que se aferran a una imagen general de la sociedad.

* Raymond Aron, sociólogo, filósofo y comentarista político francés (París, 1905-1983), uno de los primeros teóricos de la sociedad industrial. Autor de, entre otras obras, *La lucha de clases* (1964), *Historia y dialéctica de la violencia* (1973), *De una Sagrada familia a la otra. Ensayos sobre los marxismos imaginarios* (1969), *Estudios políticos* (1972) y *Memorias* (1983). Obtenido de <http://es.wikipedia.org/wiki/Raymond_Aron>. (*N. de la t.*)

El discurso interpretativo dominante tiene sobre todo efectos negativos: levanta barreras que aun careciendo de existencia oficial son difíciles de rebasar; restringe el conocimiento de los hechos al ofrecer una interpretación *apriorística* de ellos. En la Francia de la segunda mitad del siglo XX, el DID de inspiración posmarxista, definido sobre todo por su rechazo a reconocer una lógica de los actores, y más aún la idea de sujeto, idea que pretendió reducir a una ideología de clase, ha ejercido una influencia dominante, pero no total, en el modo de concebir la sociedad. Demostraré por qué y cómo este discurso interpretativo dominante, porque no correspondía ya a la realidad social y no sabía percibir ni expresar lo que pasó en el mundo y en Francia en ese momento, logró paralizar o pervertir gran parte de las representaciones que la sociedad francesa tenía de sí misma.

En el caso de Francia, analizado aquí pero que no es un caso aislado, trató de justificarse invocando el papel dominante que ocupaba en la sociedad industrial un pensamiento del movimiento obrero, y sobre todo un pensamiento anticapitalista. En realidad, fue en el momento en que ese mismo movimiento quedó obsoleto, destruido por la interpretación que de él hacían la Unión Soviética, y luego la China maoísta, en el momento en que los sindicatos empezaron a adquirir influencia en el mundo occidental, en primer lugar en Francia, cuando se desarrolló este discurso destinado en buena medida a sustituir una acción que estaba desapareciendo. Ésa es la principal razón por la cual, mientras la acción está siempre cargada de motivaciones, de proyectos, de emociones y de riesgos, el discurso interpretativo dominante ha construido un mundo sin actores y dominado por unas lógicas implacables que se aplican en todas partes, en todas las categorías del conocimiento y de la organización social. No ofrece una visión de la historia social en su conjunto, ni siquiera de las relaciones sociales; no es en modo alguno el análisis de una conciencia de clase o de una conciencia política: es una visión puramente crítica de la vida social, concebida como dominada por un poder absoluto.

El éxito de *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión* de Michel Foucault se explica por la adecuación de este libro, notable por el talento de su autor, por la documentación que incluye, a este discurso interpretativo dominante, hasta el punto que muchos han olvidado otros aspectos y otra fase de la obra de Foucault, como veremos más adelante.

Este discurso interpretativo dominante se expresa en libros, en artículos y en discursos que no poseen más realidad que formar parte de él. Pero tiene una gran difusión y se convierte casi en el discurso oficial en-

tre determinadas categorías de profesores, de estudiantes, de periodistas y otros profesionales de los medios de comunicación de masas. En Francia alcanza su cota máxima tras Mayo del 68, lo cual refuerza mi hipótesis inicial: sobre las ruinas del espíritu del movimiento de Mayo se desarrolla, sobre todo de 1970 a 1974, un discurso que adquirió en cierto momento categoría de catecismo, en otras ocasiones (algo más serio) desempeñó la función de un pequeño libro rojo, y provocó graves estragos en el mundo universitario. Hasta que, por un lado, con la primera publicación masiva de la obra de Solzjenistin, y por otro con la «revolución de los claveles» portuguesa de abril de 1974, asomó el peligro de una posible victoria del Partido Comunista, hecho que espantó a todos sin distinción, en todas partes, a los izquierdistas partidarios de Otelo de Carvalho y a los socialdemócratas europeos.

4. La supervivencia del DID

La transformación del Partido Socialista en Épinay, y el programa elaborado en común con el Partido Comunista, que lo sostendrá de modo intermitente antes de 1981, no ha disminuido el peso del discurso interpretativo dominante. Al contrario, al quitárselo de las manos a los comunistas y a los izquierdistas para trasladarlo al patrimonio socialista, François Mitterrand aseguró su supervivencia. Durante los años 1981-1984, que no tardaron en demostrar el fracaso de una política económica a contracorriente, se produjo un nuevo rebrote de este discurso, que llegó a adoptar en ocasiones una forma tan extrema como lo fuera a principios de la década de 1970.

La evolución política general sin duda le restó poder y visibilidad, pero experimentó un nuevo reflujo a finales de la década de 1990, más concretamente con la importante huelga de 1995, que no solamente traducía la angustia de los franceses ante el aumento del paro, sino que también vio renacer simultáneamente discursos muy próximos al modelo ideológico anterior, y proyectos políticos, a decir verdad irrisorios, para reconstruir una acción política «a la izquierda de la izquierda», correspondiendo directamente a este discurso. Pues una vez descartado el riesgo del terrorismo que existía tanto en Francia como en Alemania, aunque menos que en Italia, la política izquierdista, en su táctica como en su estrategia, apenas fue más que una ilustración de un DID definitivamente carente de práctica.

La hipótesis que parece imponerse es que el contenido y la influencia a menudo considerable, y hasta preponderante según el caso, de este discurso interpretativo dominante fueron la contrapartida del debilitamiento y la desorientación crecientes de toda la cultura política que se llama en Francia republicana, socialista o comunista. En todos los sectores, la capacidad de acción ha disminuido, sobre todo debido a la identificación de la idea socialista o comunista con el régimen soviético por muchos de los llamados compañeros de ruta, que conocían la verdad, una naturaleza totalitaria que ni la enorme magnitud de su programa represivo pudo ocultar indefinidamente.

La vida política francesa se caracteriza por un lado por la debilidad de los liberales y por otro por la de los socialdemócratas; esta última denominación ha llegado a ser desechada del vocabulario de izquierdas. Sólo en Europa la izquierda francesa ha rechazado constantemente la idea de una combinación posible entre los objetivos sociales de igualdad y de justicia, que deben ser los suyos, y la apertura del mercado mundial, preocupado por liberarse de todas las restricciones, con la aprobación activa de los partidos de derecha. Era ostensiblemente más fácil pensar así mientras la Guerra Fría imponía a muchos moderados un acercamiento al modelo norteamericano y a su ejército, por considerarlos la única fuerza real de resistencia a la presión soviética. Pero este discurso no ha desaparecido después de la caída del muro de Berlín. Quince años después lo hemos oído, sin cambios y brutalmente expuesto, cuando los electores franceses rechazaron el proyecto de Constitución europea. Vimos entonces a una neta mayoría de la izquierda oponerse a dicho tratado y, en un sentido mucho más amplio, a la economía de mercado así como a cualquier tentativa socialdemócrata de combinar objetivos políticos y objetivos sociales, por más que abunden los ejemplos, en la misma Europa y sobre todo en los países escandinavos, que demuestran la viabilidad y la fecundidad de dicha combinación.

Una observación prudente para terminar: la influencia de este discurso interpretativo dominante es visible en todas partes, pero las obras dignas de señalar escapan de él en gran medida. En el amplio movimiento teórico que se ha llamado posestructuralista, posmarxista o incluso posmoderno, se encuentran muchos temas y muchos textos que se elevan por encima de las nubes del discurso interpretativo dominante. Por otro lado, este discurso, salvo en casos bastante limitados, no estaba armado de un auténtico poder. Incluso en las universidades donde ha tenido mayor penetración, ha estado asociado a una cierta permisividad intelectual

rica en innovaciones, cuando él mismo no es más que una doctrina profusamente expandida y prescrita hasta en las carreras profesionales.

Por otro lado, el análisis crítico de la historia política e intelectual de Francia que yo presento aquí no debe llevarnos a considerarlo como una excepción dentro de la orientación común. En ningún país y en ninguna época desaparece un discurso interpretativo dominante salvo si está ligado a un poder de Estado o a una clase dirigente, o, por el contrario, si tiene vínculos con tradiciones religiosas o con debates internos del mundo del pensamiento y de las instituciones universitarias. En ningún caso puede contentarse con una explicación «objetiva» de las conductas sociales a través de determinantes económicos u otros. Lo que sobre todo ocurre en Francia, un país que funda su memoria colectiva en su Revolución, en la violencia de la represión, en el vigor de la conciencia obrera y en proyectos de transformación política, es la amplia aceptación de la imagen de una sociedad sin actores posibles, sin movimientos independientes, sin inspiración creativa. Un ejemplo entre muchos nos lo demostrará: el feminismo en Francia se ha dedicado casi en exclusiva a las luchas contra la dependencia de la mujer y contra la violencia que padece; sus perspectivas positivas desde Simone de Beauvoir se han limitado a la reivindicación de la igualdad, o bien a la búsqueda de una sociedad donde la diferencia de género ya no sea pertinente. Las sociólogas casi no han escrito nada acerca de las innovaciones o de las luchas emprendidas por las propias mujeres. Las historiadoras han sido más clarividentes en este asunto, pero en lo esencial todavía hoy los estudios feministas consisten en mostrar en qué medida las mujeres son víctimas, un fin a todas luces necesario pero que nunca debería parecer como suficiente.

Esta especificidad se explica en gran parte porque el movimiento obrero, o más concretamente el sindicalismo, no ha sido considerado en Francia como una fuerza de transformación social, sino solamente como una fuerza de ruptura donde los partidos políticos —en particular, el Partido Comunista— puedan hacer que emerja un sentido político, lo cual ha tenido consecuencias destructivas para la democracia, pues ésta supone la preeminencia de los actores sociales, de sus movimientos colectivos y de sus aspiraciones, sobre la acción de los partidos, sobre todo cuando éstos se definen por una lucha a muerte contra un poder político y económico.

Como conclusión de este análisis, necesitamos defender la idea de que existen otros discursos que aciertan a interpretar esta época, y sobre todo que algunas representaciones e intervenciones, ideas y políticas bas-

tante distintas de las que desempeñan el papel central, pudieron cobrar forma e incluso tuvieron la ocasión de darse a conocer a través de las opciones políticas y sindicales, así como a través del pensamiento social en general. Que el sentimiento de crisis y de impotencia, e incluso de pérdida de sentido que aún hoy vivimos, puede subsanarse si vamos a recuperar, en un pasado reciente, formas de acción y de pensamiento basadas en la creencia en que la acción es posible, basadas en la importancia de los movimientos sociales y en la necesidad de elaboraciones culturales que abarquen todos los aspectos de la vida, en cada país, y especialmente en aquellos que sufren por haber forjado la teoría de su impotencia, de su dependencia y de sus desdichas.

Este libro, entonces, no es una mera exploración de un pasado que ya se aleja. Este libro constituye un esfuerzo por encontrar en los efectos destructivos del discurso interpretativo dominante una de las causas principales de una situación que pide desde hace tiempo, y con urgencia, que se forjen otras interpretaciones, que no han podido ocupar un lugar central en las décadas pasadas pero que poseen todos los motivos para combinar pensamiento y acción social en las décadas futuras.

Lo que hace urgente este tipo de reflexión crítica sobre el pasado, y sobre todo sobre el presente, es que al contrario de lo que afirmaba el discurso que durante mucho tiempo fue dominante, no vivimos en un mundo vacío, incapaz para la acción, o que no hace esfuerzos de liberación. Al mismo tiempo, también somos capaces de comprender mejor que antes que el triunfo a nivel mundial de una economía capitalista liberada de todo control social y político entraña una serie de rupturas peligrosas, pues multiplica las situaciones de precariedad, e incrementa las desigualdades. Nadie sueña con regresar a una fase de confianza ciega en el progreso de la producción, del consumo y de las comunicaciones. Hemos perdido de modo definitivo las ilusiones que permitían a las «grandes potencias» considerarse las únicas depositarias del reino de la razón y del futuro del mundo. Lo que vemos es que en todas partes surgen demandas, representaciones e ideas nuevas; en todas partes constatamos que la escena histórica no está vacía, que no está ocupada sólo por combates de tipo militar, por invasiones y destrucciones de carácter masivo. Estas catástrofes, por más que sigan teniendo un peso aplastante en el mundo, no impiden que quienes siempre han afirmado que «no hay nada que hacer» estén equivocados, y aquellos que dicen «siempre se puede hacer algo» tengan razón y merezcan el esfuerzo y la aportación de una reflexión, tan importante como en su momento lo fueron los

cambios institucionales o la creación de nuevas organizaciones al servicio de la acción colectiva.

Pretendo aquí matar dos pájaros de un tiro: primero, criticar las formas de pensamiento que han sido dominantes, y demostrar la necesidad de eliminarlas, mientras siguen estando presentes en nuestras mentes, en los discursos y en las instituciones; en segundo lugar, proponer un cambio cualitativo en nuestras representaciones de la vida social que esté conforme con los hechos y, sobre todo, con las prácticas que nos es dado observar. Es preciso a la vez descartar las ideas que se ven contradichas por la observación, y descubrir modos de pensar que nos permitan explicar las nuevas prácticas y las nuevas representaciones. Existe un gran desfase entre los pensamientos falsos y arbitrarios dominantes en un pasado aún reciente y la necesidad de analizar y comprender un mundo en profunda y permanente transformación. Tan grande es este desfase que nos deslumbra cuando pasamos de la sombra a la luz.

La crítica radical de un pensamiento que ya ha perdido su facultad de invención tendría un mero interés retrospectivo de no ser ése el camino necesario para construir una nueva representación del individuo y de la sociedad. Ésta supone en primer lugar que seamos capaces de *ver* lo que existe, de oír a los que están hablando, proponiendo y protestando, y que aceptemos fiarnos de nuestras experiencias y de nuestras observaciones antes que de las afirmaciones arbitrarias del discurso interpretativo dominante.

Lo que disuade de contentarnos con la caída de las ideologías que llenaban la escena intelectual es que no vivimos en un mundo muerto o reducido al silencio. A lo mejor se preguntan si existen de nuevo actores o si la escena de la Historia continúa resueltamente vacía. Les sugiero que dejen de apartar la vista y de taparse las orejas. Los actores, las ideas, las creencias, los conflictos y las innovaciones están en todas partes. Las mujeres no son sólo y nada más que víctimas, como tantos autores pretenden que creamos; las mujeres se autoafirman, poseen una conciencia nueva de sí mismas, e incluso están conduciéndonos a todos, hombres y mujeres, a un nuevo universo cultural. Las sociedades y culturas que estuvieron ocultas y fueron destruidas por la colonización empiezan a mostrarse y reivindican que se reescriba la historia que porfió en ignorarlos. El hecho religioso, que creíamos en decadencia, como un residuo de ilusiones premodernas, asoma la cabeza y regresa con más fuerza a cada día que pasa. Nos preguntamos constantemente cómo podemos ser a la vez iguales y diferentes, respetuosos con las culturas particulares y apegados a un universalis-

mo en el que toda comunicación se vuelve imposible. Todos los días nos interrogamos también sobre el papel que realmente desempeña la escuela, sobre la utilidad de las cárceles, especialmente desde que François Mitterrand y Robert Badinter suprimieran la pena de muerte en Francia por razones de principio, que son las más poderosas.

Continuamente conviene recordar que el aire está lleno de palabras y de gritos, de protestas y de propuestas. Es la mejor manera de apartar la falsa idea de que ya no pasa nada, de que vivimos una serie de catástrofes que vuelven inútil e imposible todo pensamiento, que nos incitan a acusar a la televisión y a internet de la desaparición de toda conciencia cívica. Ninguno de estos problemas, ninguna de estas innovaciones es nueva. Muchos se hacían oír ya cuando la ideología escondía por completo las conductas emergentes. Pero no es demasiado tarde para construir una representación de la vida social, colectiva e individual más fuerte que la que durante tanto tiempo nos ha ensordecido; es ella la que nos dará los medios de comprender lo que nos pasa a nosotros y a nuestro alrededor, todo lo que pretenden que no veamos.

Este libro no invoca el regreso a una época ya pasada ni la revelación de tendencias que solamente resultarían de verdad visibles en la actualidad. Su razón de ser es que el pensamiento social ha quedado en buena medida enterrado bajo una ideología nacida de las ruinas de las sociedades que fueron industriales, y de sus actores sociales, muchos de los cuales fueron encarcelados o engañados por los regímenes totalitarios. No hay otra ambición en este libro que volver a aprender a mirar y a escuchar.

Capítulo 2

LA REVOLUCIÓN IMAGINARIA

1. La nostalgia de la revolución

El discurso interpretativo dominante reposa en esta otra afirmación cardinal: si la sociedad está vacía es porque depende del Estado y los actores sociales no tienen ningún peso frente a la revolución necesaria.

La Europa occidental ha vivido un largo período de glaciación, frente al mundo soviético y sus campos de deportación, apoyada en su apego a la defensa de los derechos humanos fundamentales. Sus intelectuales disponían de una libertad de expresión casi completa y, sin embargo, se propagó la idea de que Europa, como el resto del mundo, se hallaba en una situación prerrevolucionaria. Durante muchos años, ninguna figura política gozó de mayor popularidad que Fidel Castro, exeptuando al Che Guevara, quien después de participar en la guerrilla victoriosa en Cuba desempeñó funciones muy señaladas dentro del Estado cubano y lanzó en Bolivia a su grupo de revolucionarios a una expedición perdida de antemano que lo llevó a él mismo a la muerte, pero también a una gloria excepcional, convertido en figura del Cristo guerrillero. Voces más débiles que la suya repitieron durante mucho tiempo en París: «Una sola solución, la revolución», y también «Elecciones, trampa para gilipollas».

¿Por qué se hablaba de *revolución* en esta parte del mundo, la que menos pensaba en ello? Primero y ante todo porque la división de Europa en dos y el olvido en los países occidentales de los grandes proyectos de transformaciones sociales de la Liberación llevaron a los socialistas y a los socialdemócratas a darse por satisfechos con una política de gestión económica y de la sociedad según se forjaron al acabar la guerra. Durante muchos años, se llevaron a cabo pocas reformas estructurales. En todas partes se estableció una izquierda dividida entre una socialdemocracia debilitada y sin proyectos de cambio y los grupos trotskistas, maoístas y demás que encontraban en la idea de la revolución la manera de expresar su frustración y su falta de perspectivas políticas. Esto era más

cierto en Francia, donde las categorías de Estado seguían considerándose más importantes que las de la sociedad.

Podemos representar este medio siglo como el paso de las sociedades dominadas por su Estado a otras distintas, incorporadas a la economía internacional y donde los planteamientos económicos tienen mayor peso que los políticos. Esta idea se ve respaldada por la observación de la construcción europea, que se ha distanciado paulatinamente de sus ambiciones originales después de que alcanzasen su punto álgido durante la presidencia de Jacques Delors. Europa estuvo desde entonces obsesionada además por los problemas, casi insolubles, de la integración de los antiguos países de la esfera soviética en Europa occidental. Esta misma idea se puede expresar en otras palabras. El paso que hemos vivido fue el de un análisis en términos de sistemas a un análisis en términos de actores, concretamente de lo que cabe considerar como sujetos. Podemos afirmar también que hemos vivido la salida de la sociedad industrial —en la que el actor y el sistema constituían las dos caras de una misma moneda— y la entrada en una sociedad donde las categorías que definían las situaciones y a los actores están completamente disociadas. Esta separación es precisamente la que suprime la idea de revolución, dado que ésta reposa en la idea de un cambio completo de la organización social y de las actitudes a resultas de las mutaciones económicas. Por lo tanto, es la interdependencia de todos los aspectos de la vida social lo que en ciertas situaciones puede desencadenar la revolución, mientras que en el contexto social en que nos encontramos sufrimos más de una disgregación de la sociedad, de una separación demasiado completa entre los actores y el sistema y, por consiguiente, padecemos una incapacidad para la acción colectiva en mayor medida que el temor a ser arrastrados por cualquier tipo de corriente revolucionaria.

Es una idea que a los franceses les cuesta aceptar; la ven como una manera enrevesada de abandonar el voluntarismo político y dejarse guiar por los mercados mundiales. Los franceses siguen viviendo a la sombra de la Gran Revolución y están por ello convencidos de que ninguna reforma social profunda puede llegar a puerto, ni siquiera puede plantearse al margen de una perspectiva revolucionaria. De ahí el uso reiterado hasta la saciedad del adjetivo «revolucionario», cuando sólo muy pocos grupos estaban efectivamente dispuestos a entrar en una lucha total en vista al derrumbe no menos total de la sociedad anterior. El resultado principal de esta pervivencia de la idea revolucionaria ha sido la incapacidad de la Francia política de llevar a cabo reformas, de transformar su

visión del mundo, de abrir más espacio a demandas populares, especialmente dentro de las empresas. Es como si el Partido Comunista, que tanto poder tuvo en otros tiempos, y luego el Partido Socialista, hubiesen recogido su herencia de manos de François Mitterrand y hubiesen congelado la posibilidad de hacer reformas. El entusiasmo desatado por las grandes medidas de 1981, y sobre todo por las nuevas nacionalizaciones, agotó a la izquierda francesa, que no tardó en comprender el fracaso de una política tan a contracorriente, que engendró un inmovilismo que se prolongó hasta mucho más allá de finales de la segunda presidencia de François Mitterrand y que, en gran medida, no había desaparecido cuando llegaban a su fin las presidencias de Jacques Chirac.

Esta representación de la vida social fue ampliamente difundida; no es que fuera adoptada por todos, sino que es el discurso interpretativo dominante que ha ejercido su influencia sobre todos, más fácilmente entre los analistas de la sociedad que deseaban romper del todo con el modelo de pensamiento y de acción anterior, por miedo a verse arrastrados en una dirección política opuesta a la suya. No todos morían por ello, pero todos estaban afectados por esta visión de la vida social cuyas formulaciones se apartaban cada vez más de la realidad observable. No conviene, pese a todo, exagerar la parálisis que se ha creado así, ya que algunas inteligencias con vocación filosófica han sabido construir una obra importante que no entraba dentro de las coordenadas de esta panorámica obsoleta de la vida social y personal, ni de su negación política.

En lo que a mí me concierne, me he apoyado durante demasiado tiempo tal vez en mi conocimiento de los actores y de los movimientos sociales reales de la sociedad industrial occidental, en el conocimiento de las revueltas populares y democráticas contra el régimen soviético, y en los debates latinoamericanos en torno al tema de la dependencia: elegir ese camino me protegió parcialmente de la influencia intelectualmente destructiva del discurso interpretativo dominante. Al mismo tiempo, explica que yo haya permanecido durante mucho tiempo dentro de los marcos intelectuales de la sociedad industrial. Pese a mi interpretación de Mayo de 1968, pese al estudio de las acciones colectivas que yo mismo llamé los «nuevos movimientos sociales», en la década de 1980 me vi obligado a admitir el fracaso de esos movimientos y a buscar una renovación más radical de mi propio pensamiento.

2. Crítica de la revolución

La idea de revolución es contradictoria con la afirmación del sujeto. Esta afirmación puede sorprender, pues solemos entender las revoluciones como el momento culminante de una liberación que las instituciones y los procesos culturales han hecho imposible. En realidad, esta definición es sociológicamente inexacta. La idea de revolución descansa sobre la convicción de que ninguna acción positiva y reformadora es posible, y que por lo tanto conviene apoderarse del poder de Estado, para destruirlo o transformarlo, lo cual conduce a crear un nuevo orden que no tiene ninguna razón para reconocer más de lo que lo hizo su predecesor los derechos del individuo. El discurso interpretativo dominante que he descrito en el capítulo anterior ha estado cargado de intenciones y de recuerdos revolucionarios que se han traducido en un rechazo de la democracia, pese a ser ambos temas antinómicos. La revolución no es un camino que conduce a la democracia, como tampoco ésta puede ser considerada como el instrumento de una revolución, a causa de las libertades que otorga. La idea de revolución somete al actor social a una lógica «natural», sea biológica o económica, que destruye toda subjetividad y todos los derechos. Es verdad que la Historia utiliza a menudo estas palabras de forma confusa. Todos nosotros hablamos de la Revolución francesa o de la Primera Revolución rusa, la de la primavera de 1917. En realidad, en 1879 no tuvo lugar tanto una revolución como una afirmación de los derechos humanos y un derrocamiento de lo que prohibía o destruía tales derechos. Solamente a partir de 1792 se impuso paulatinamente una lógica de guerra exterior e interior, la cual condujo a una movilización de todos los recursos y a la aniquilación de todas las libertades. Todo el mundo siente que el juramento del Jeu de Paume, la Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano, la abolición de los privilegios durante la noche del 4 de agosto, son grandes momentos en pro de la liberación de los hombres, y son por lo tanto de naturaleza muy distinta de la jornada del 10 de agosto, de las matanzas de Septiembre o del Gran Terror, en la provincia o en París.

Aquí conviene oponer *democracia* y *revolución*. Es verdad que no existe un único tipo de democracia ni un único proceso revolucionario, pero esta oposición ha funcionado en las mentalidades, y la oposición creciente de democracia y revolución ha llegado a ser tan clamorosa que podemos utilizarla para definir este «espíritu de los tiempos», al que yo he llamado el discurso interpretativo dominante de la segunda mitad del siglo XX. Pues es cierto que la mejor manera de identificarlo sigue siendo

percibirlo como revolucionario. La idea de revolución implica una ruptura con el conjunto de un sistema institucional, y no solamente económico, donde el actor —clase, nación o minoría de cualquier tipo, cuya causa se defiende— no puede encontrar ya en las instituciones la manera de alcanzar sus objetivos, de obtener las reformas demandadas, de conseguir acabar con una injusticia o una desigualdad insoportables. Desde el momento en que la ruptura gana sobre la reforma, el objetivo es derribar el poder y apoderarse de él antes que resolver el problema social o cultural de partida. Pasa a situarse en una definición de la situación histórica que ya no puede reservar ningún espacio a los actores.

Por supuesto, ningún teórico o historiador de las revoluciones ofrece la imagen de un escenario histórico vacío. Por el contrario, lo muestra invadido por masas o por grupos populares, a semejanza del palacio de Versalles invadido por la muchedumbre de París en octubre de 1789. Pero allí los actores no son más que los agentes de una ruptura más inevitable que necesaria. El pueblo de París o los soldados y los marineros de San Petersburgo en la primavera de 1917 son ante todo los individuos para quienes ha llegado la Historia antes que los que la crean y le dan sentido. De ahí el carácter trágico de todas las revoluciones, situadas siempre bajo el signo de la muerte. La ejecución de los soberanos es más que un símbolo de ruptura extrema; señala un rechazo de todo tipo de análisis y de toda acción conducida en términos de interés, de orientaciones, de valores antinómicos. Por eso, la palabra «pueblo» es una manera adecuada de designar a los actores de una revolución. Un pueblo no es una categoría social; es el nombre que el Estado se atribuye a sí mismo cuando intenta definirse en términos sociales; y es, por consiguiente, el nombre que se atribuyen a sí mismos quienes llevan a cabo el paso de la sociedad al Estado, de lo social a lo político.

La mayoría de los países occidentales han conocido revoluciones y la desaparición de los llamados «antiguos regímenes». Muchas zonas del mundo, aisladas en imperios que mantenían el orden más que organizaban su cambio, o sometidas a dominación colonial, han sido lanzadas al camino de la revolución y han creado por consiguiente regímenes que subordinaban de forma más completa aún a los actores sociales al aparato de Estado, viejo o nuevo. Pero ¿por qué ese modelo revolucionario parece haberse conservado en un país como Francia, modernizado en el sentido más amplio, que ha conocido importantes transformaciones institucionales y que, después de la Primera Guerra Mundial, tenía una imagen positiva de sí mismo? ¿Por qué el Partido Socialista francés entró masivamente en la Tercera Internacional, mientras que quienes, como Léon

Blum, seguían en la «vieja casa» empleaban un lenguaje casi tan revolucionario como sus adversarios? ¿Por qué después de la Segunda Guerra Mundial, y más concretamente en 1947 y 1948, los mineros franceses realizaron huelgas revolucionarias? ¿Por qué a lo largo de toda la Guerra Fría, cuando los países occidentales se identificaron con el ideal democrático y no con la idea revolucionaria, Francia permaneció apegada a este último modelo, hasta el punto que el Partido Comunista conservó el papel principal a la izquierda mientras los socialistas no llegaban a redefinirse como socialdemócratas? ¿Por qué, recientemente, el rechazo de la mayoría de los franceses al proyecto de Constitución Europea estuvo acompañado de discursos típicamente revolucionarios, haciendo hincapié en la incompatibilidad de la economía de mercado y de una política de justicia y de igualdad sociales? ¿Por qué en Francia la «izquierda de la izquierda» en todas sus formas ha obtenido cierto éxito apelando a una ruptura abierta con el capitalismo, ruptura cuyas consecuencias la gran mayoría de los franceses ignoran? ¿Por qué en 2006 la existencia de una corriente persuadida de la necesidad de romper con la economía de mercado y sus corolarios se presentaba aún como una opción posible para el Partido Socialista?

La cuestión que aquí planteo sobre las razones del éxito y la perdurabilidad de la idea revolucionaria en Francia se aplica al discurso interpretativo dominante, cuya presencia he localizado reiteradamente, y ahora pretendo averiguar por qué ha promovido con tal denuedo una sociología sin actores y sin sujeto.

La única explicación posible está en que Francia concede siempre a los problemas de Estado una importancia privilegiada. Los franceses no llegan a concebir los hechos sociales en términos no políticos. Nunca llegan a interesarse mucho en los problemas económicos. Tienden a considerar cada problema social como un «frente» particular dentro de la lucha de clases. Manteniéndose como denodadamente antiparlamentarios, creen que la sociedad puede transformarse a partir del Estado, y no a la inversa. Me parece imposible avanzar más en esta explicación clásica, expuesta ya por muy buenos analistas. Es el Estado el que ha hecho territorialmente a Francia, el que la ha defendido con las armas, el que la ha modernizado desde la época de Colbert y el que la ha industrializado, en parte gracias a la industria de armamento. Es sobre todo el Estado el que ha creado en medio de la sociedad una sociedad de Estado a la que algunos llaman sector público y en la que otros, como Pierre Bordieu, ven la subordinación de la sociedad a la nobleza de Estado, grande o pequeña.

En Francia se han dado siempre intentos de fortalecer el poder civil y de liberarlo de la tutela del Estado. Pero más a menudo las grandes palabras «sociedad civil» han ocultado clientelismos e incluso corrupción. La corriente más reciente, nacida con Pierre Mendès France, y seguida por Michel Rocard, Jacques Delors y otros, conquistó durante cierto tiempo una parte del poder de Estado, pero sin lograr imponerse en ningún momento a François Mitterrand, hábil y todopoderoso representante de una visión estatal de la sociedad así como de la prioridad concedida al análisis y a la acción políticas por encima del conocimiento de la sociedad, de sus actores y de sus problemas.

Sin embargo, es fácil ir demasiado lejos en este terreno y olvidar que Francia es una democracia parlamentaria, que las libertades fundamentales, y en particular de expresión, son en gran medida respetadas, algo que no puede afirmarse de todos los países europeos. Parece, por lo tanto, difícil ofrecer una explicación satisfactoria de la prioridad que los franceses conceden a la acción política e incluso revolucionaria sobre cualquier forma de acción social, en concreto, sobre las negociaciones colectivas. Es preciso darse por satisfechos con la explicación habitual y que expone su larga historia: Francia es el país del *laicismo*, es decir, de un enfrentamiento secular entre la Iglesia y el Estado. La creación de una Iglesia cismática por la Revolución francesa ha dejado huellas duraderas, como demostró André Siegfried en un libro clásico. La guerra de las escuelas ha dominado más visiblemente el siglo XIX que los conflictos de trabajo, y la imagen más perdurable que dio el régimen de Vichy fue su política contra los judíos, su constante apelación a una moral cristiana y al respeto a un Estado defensor de los valores religiosos. Durante mucho tiempo, la oposición entre derecha e izquierda reprodujo la de católicos y laicos más que la oposición entre grupos sociales antagonistas, en particular de las clases sociales.

Los intelectuales han contribuido mucho a poner el Estado por encima de la sociedad; y es sobre todo el Estado el objeto de su ataque, por su arbitrariedad y violencia disfrazadas. La querella escolar se ha apaciguado, pero le sobrevive la presencia poderosa y fácilmente revivida de una izquierda radical o revolucionaria que invoca al Estado contra la sociedad, y sobre todo contra una economía mundializada. Esta izquierda está convencida de que la única defensa eficaz de la sociedad francesa contra la mundialización económica reside en el fortalecimiento del Estado, en particular del servicio público. El uso de las palabras «Estado», «República», «sector público», «servicio público», no tiene prácticamente equivalente en otros países. Muchos franceses consideran inevitable y

necesario el enfrentamiento entre un sistema capitalista que se impone al mundo entero bajo la hegemonía norteamericana y lo que podríamos llamar la «civilización» francesa, en el sentido que Samuel Huntington utiliza esta palabra, es decir, un conjunto de elementos indisociables: la economía, la gestión política, la organización administrativa, la enseñanza, etc. La idea de laicismo en sí no designa solamente la necesaria separación de las Iglesias y del Estado, sino que implica también que el conjunto de la vida pública depende de la voluntad del Estado, mientras que los «cultos» han de quedar encerrados en la esfera privada, como pone de manifiesto claramente su ausencia de los programas de enseñanza y el monopolio de Estado a la hora de otorgar los diplomas universitarios.

Cada generación francesa se transmite una herencia nacional, la de la Revolución francesa, la de los derechos humanos, la de las grandes controversias, como el caso Dreyfus o el Frente Popular, la necesidad de no ceder terreno a las religiones y a los particularismos de todo tipo, etc. Este conjunto de hitos no puede suscitar una adhesión o un rechazo en bloque. Sin embargo, es el que ha engendrado directamente el discurso interpretativo dominante al que venimos refiriéndonos. La crítica al Estado casi siempre se dirige desde el punto de vista de un Estado situado por encima de la sociedad y de sus mecanismos de funcionamiento. Siempre hay cierto aire de familia entre el Estado francés y la Iglesia católica, pero de una familia cuyos miembros están peleados a muerte, hecho que no les impide mantener ciertas similitudes e incluso intereses comunes.

3. Paralelismo con América Latina

No es en los países vecinos de Francia donde más fácilmente encontramos los problemas que el pensamiento social encuentra en este país, sino en América Latina. La teoría de la dependencia, basada en los sólidos estudios de la CEPAL, que insisten en la dualidad estructural de América Latina, y en la concentración de los ingresos en categorías sociales reducidas en cuanto a su número aunque capaces de convertirse en mercado para los productos europeos o norteamericanos, es un doble casi perfecto del discurso interpretativo dominante en Francia. Al menos para la mayoría de teóricos de la dependencia, que ven en ella un determinante hegemónico de situaciones económicas y sociales que prevalecen en el subcontinente. Estos teóricos han asumido el pensamiento po-

lítico lanzado por Fidel Castro en Cuba, basado en el rechazo de los regímenes nacional-populares presentes en la mayoría de los países latinoamericanos. Esta teoría condujo a la formación de guerrillas, que en modo alguno fueron movimientos sociales localizados, ni tan siquiera vanguardias revolucionarias en el sentido en que lo entendía Lenin, sino unidades de acción móviles que trataban de golpear el sistema de dependencia en su flanco más débil, es decir, el Estado nacional, a menudo muy corrompido o también controlado por las oligarquías locales. Las guerrillas están compuestas por estudiantes o por jóvenes vástagos de la clase media urbana, intensamente proclives a utilizar una ideología revolucionaria. Ninguna de esas guerrillas triunfó; el fracaso más grave tuvo lugar en Guatemala, donde un esfuerzo de relación entre la guerrilla y los campesinos de Quiché, que contó con la mediación de sacerdotes norteamericanos, dio pie a una campaña de represión militar que desembocó en una matanza masiva de quichés, conocida por el gran público gracias a los libros de Rigoberta Menchú. No se trata, por lo tanto, de un movimiento campesino sino, al contrario, de una acción de tipo *foco*, según la definió Régis Debray, en vista fundamentalmente a debilitar a un Estado dependiente. La importancia que se le dio a las guerrillas y la inmensa popularidad de la guerrilla del Che Guevara en Bolivia indican claramente que este tipo de acción fue concebido como una respuesta a una dominación de origen extranjero que se extendía a todos los aspectos de la vida social. Este hecho hizo que los movimientos sociales de masa y las movilizaciones políticas resultaran inviables. Las guerrillas colombianas, en particular las FARC, pertenecían a un tipo muy distinto de acción política, pues son sedentarias, llevan muchos años establecidas en un territorio extenso pero escasamente poblado. La Unidad Popular Chilena estuvo más alejada aún de esas guerrillas clásicas, y por lo tanto de las formas extremas de la teoría de la dependencia, ya que el gobierno de Allende se dotó de un componente democrático que podemos considerar incluso como su rasgo más relevante. Por lo tanto, no podemos generalizar la importancia de la guerrilla; sin embargo, la forma más radical de la teoría de la dependencia ejerció una influencia profunda en la vida intelectual latinoamericana, y como en el caso francés estuvo asociada a una ruptura cada vez más marcada con el sistema político, hasta el punto que el Che Guevara incursionó en Bolivia, sin haber buscado previamente siquiera el apoyo del sindicato de mineros, cuya influencia era determinante en la época, ni el del Partido Comunista boliviano.

Una minoría de sociólogos ha defendido una forma más moderada de la teoría de la dependencia. En la estela sobre todo de Fernando Henrique Cardoso y de Enzo Faletto, han defendido la idea de que junto a los problemas de la dependencia, de innegable importancia, existían luchas de clases además de problemas de integración nacional. Las interferencias entre estas tres dimensiones de la vida política crean un espacio autónomo para la acción propiamente política, un espacio cuya posibilidad niegan los teóricos más radicales. Pero más allá de los debates de los especialistas, la distancia entre las dos orientaciones, complementarias y opuestas, de la teoría de la dependencia tuvo efectos políticos e intelectuales significativos. No solamente el principal defensor de su versión moderada, Fernando Henrique Cardoso, se pasó a la política activa y resultó elegido en dos ocasiones presidente de la República de Brasil, sino que en el terreno de las ideas sociales el continente siguió intensamente marcado por las formas radicales de la teoría, defendidas aún por influyentes sociólogos como Pablo Gonzáles Casanova en México. El balance es análogo al que puede plantearse en Francia, teniendo en cuenta la diferencia todavía importante entre ambas regiones en materia de equipamientos y de producción intelectual. En ambos casos, el discurso interpretativo dominante ha constituido un obstáculo considerable para el desarrollo del pensamiento y de los debates libres que contribuyen a generar nuevas ideas. Lo más importante no es que veamos renacer un discurso muy radicalizado, con el presidente Hugo Chávez en Venezuela, y ocasionalmente también con otros políticos; lo importante es que no parece que se haya producido una gran evolución en el clima intelectual y que las nuevas generaciones o bien se mantienen prudentemente inhibidas o bien se comprometen en direcciones novedosas, en parte por influencia de las universidades extranjeras adonde muchos de ellos van a cursar sus estudios.

Es preciso, sin embargo, atenerse a lo esencial, a saber, que la teoría más radical de la dependencia, la que niega toda posibilidad de hacer reformas, incluso a través de los partidos políticos de la oposición, en América Latina tanto como en otros países europeos se ha erigido en un dique que obstruye la renovación del pensamiento. En ambos contextos algunos han podido superar este obstáculo, tal vez resulta más ostensible a nivel político en América Latina y de forma más significativa en el terreno propiamente intelectual en Francia. Son notables, sin embargo, los paralelismos de ambos casos y la similitud de los efectos negativos del discurso interpretativo dominante en uno y otro. No cuesta demasiado oír esta comparación en otras regiones del mundo, incluido Estados Unidos, donde hay

lugares en que dicho discurso interpretativo dominante tiene eco. No es, como vemos, una particularidad francesa: se trata de manifestaciones a nivel internacional de un concepto de la sociedad que niega la posibilidad de acciones reformadoras autónomas de signo social y político. En términos políticos, se diría que se trata de un rechazo de la socialdemocracia en Europa, que tiene su equivalente en el rechazo de todas las variantes de los regímenes nacional-populistas en América Latina. Este doble rechazo se traduce en una fuerte presión sobre la investigación para que permanezca inexorablemente fiel a dicha interpretación.

Tanto en un caso como en otro, el mundo real presenta escasos rasgos en común con la imagen que de él ofrecen unas teorías que sólo alcanzan a ver la sumisión a un sistema de dominación, la acción de determinismos muy estrictos, la ausencia de actores, el rechazo vigoroso a un concepto del sujeto que pudiera parecer independiente de las relaciones de dominación. Esta imagen sin salida de las realidades sociales, que se conciben sometidas a una dominación de carácter general, constituye un obstáculo insuperable para el desarrollo de las ciencias sociales. Más aún: no puede sino contribuir progresivamente a oponerse a todas las iniciativas, políticas e intelectuales, interesadas en conseguir que las sociedades salgan del callejón sin salida en que los intelectuales aseguran que están hundidas, por más que los propios interesados no las perciban sin salida.

4. Las dos izquierdas

Llegado a este punto, el lector tal vez me acuse de que dirijo mis críticas casi exclusivamente contra la izquierda extremista, y que no atribuyo ninguna responsabilidad a la izquierda moderada, socialdemócrata, ni a la derecha, ni, lo que puede resultar más paradójico, a la extrema derecha. Pero el proceso que cabe hacer a esta izquierda resulta bastante evidente por lo que no es necesario recordar cuál es el sentido del análisis que aquí estoy haciendo, que a todas luces no tiene por blanco a la izquierda como tal. A nadie se le ocurre que la situación de un país o del conjunto del mundo se pueda definir sin mencionar la actuación de los grandes centros financieros, ni los problemas de la energía, ni el desarrollo en muchos países europeos de un movimiento xenófobo y el surgimiento de partidos profascistas, etc. Pero es su apariencia de completud lo que resta interés a este panorama. En mi análisis ataco incluso a este tipo de panorámicas, pues se trata de introducir en el mundo junto a de-

terminismos económicos y sociales, cuya importancia a nadie se le ocurre negar, aspectos que responden no al contexto sino a los propios actores, descartando tentaciones psicológicas, y hasta psicoculturales, y situándose al nivel de quienes impulsan en cierto modo esta acción. Podríamos llamarlos «constructores de diagnósticos», aunque la palabra «interpretación» casaría mejor con lo que yo llamo discurso interpretativo dominante. La construcción de la realidad por los propios actores no se confunde con los determinantes económicos y el contenido de un DID no está dirigido por un estado de la economía ni siquiera con las relaciones políticas. Como indica todo lo que vengo diciendo hasta aquí, concibo ese DID como un instrumento destinado a prescindir del actor como sujeto, a negar su presencia. No sería prudente utilizar la misma noción para hablar de la ideología o más ampliamente de la cultura de un movimiento social, pues dicho movimiento remite a exigencias del actor y del sujeto; habla siempre de libertad, de igualdad, de justicia y en términos más generales de derechos. En su extrema variedad, los DID, al contrario, intentan demostrar que es imposible una acción no determinada desde fuera, imposible una acción libre porque está orientada hacia la libertad.

No es menos verdad que encontramos esta misma operación también «a la derecha», es decir, que ésta ha elaborado un DID para afirmar la existencia de unos determinismos cuya acción favorece a los amos de la economía. Pero la comparación entre derecha e izquierda no es demasiado afortunada, pues es típico de las derechas, o de los liberales, afirmar que cuanta menos intervención voluntarista haya, en concreto del Estado, más cerca está la economía de un funcionamiento racional. No es casualidad, por lo tanto, que el pensamiento liberal de derechas resulta pobre y escasamente elaborado, mientras que una derecha autoritaria o conservadora, e incluso *a fortiori* fascista, se exprese profusamente, incluso de forma simplista y brutal. Xenofobia y racismo se expresan con crudeza, por más que lo hagan de manera tan exagerada que resulta caricaturesca. Por desgracia, en realidad no lo son, como pone de manifiesto el lenguaje nazi que rigió toda la política del führer.

En cambio, cuando buscamos actores capaces de oponer resistencia al poder del dinero, o del Estado, o incluso a una teocracia, interviene de manera más sutil un discurso orientado a negar al actor. Se trata de una actitud muy extraña, se me dirá, pero muy frecuente. La izquierda o la ex-

trema izquierda crean pensamientos deterministas hasta el punto de utilizar a veces el mismo análisis que sus adversarios, como sucedió con el análisis marxista cuyas expectativas correspondían en realidad a las de la economía liberal. La izquierda desconfía de los actores, como vemos en el sistema escolar francés, que no quiere tomar en consideración las características de los alumnos a fin de identificarse por entero con el universalismo de los conocimientos que hay que transmitir. La izquierda desconfía naturalmente de cualquier llamamiento a la conciencia, pues dicho llamamiento acostumbra a ser utilizado para doblegar las resistencias al orden dominante, suscitando un sentimiento de culpabilidad paralizador.

El discurso interpretativo dominante no es, por lo tanto, un conjunto de ideas vagamente asociadas entre sí; es la construcción de un arma que se dirige contra una definición del actor social como alguien capaz de autoafirmarse y de defender sus derechos como un fin principal de su acción. No se trata de un desviacionismo, en el sentido que se puede hablar de desviacionismo estalinista, o maoísta o incluso leninista, del movimiento obrero, expresión por otro lado irrisoria dada la importancia histórica de los fenómenos contemplados. Se trata de una contracorriente, quiero decir con ello de una resistencia a la corriente que debería ser por naturaleza más fuerte y que es la afirmación de la libertad de los sujetos. Lo más parecido desde el lado de la derecha es el discurso nacionalista que, como sucedió con el pensamiento autoritario alemán, pretende fundar la nación sobre la noción de pueblo, que es a la vez natural y cultural (la sangre y la tierra).

Si en todas partes se pretende evacuar al actor, su reivindicación de libertad y de derechos, es porque es el peor enemigo de todo sistema de poder. Ningún poder cree que reposa por entero en el consentimiento. Ningún poder se siente seguro de sí mismo a menos que pueda hablar en nombre de una necesidad, ya se trate de las leyes económicas o del destino de un pueblo. Esta necesidad parece más profunda que la oposición entre derecha e izquierda, que sin embargo perdura. Seguramente la oposición entre la lógica del poder y la del ciudadano, la del trabajador o la del portador de una cultura, sigue presente, pero mientras la derecha se define básicamente por la confianza que deposita en los mecanismos naturales, la izquierda sigue atravesada por dos posiciones antagonistas: la primera es la confianza en los movimientos sociales, así como en las campañas de liberación que afectan a la vida privada; contra esta fuerte tendencia se moviliza permanentemente una segunda izquierda, en lucha por el poder, que cuenta con apoyos en organizaciones de todo tipo y en los sistemas de educación. Porque esta oposición es mucho más fuerte

en el seno de la izquierda que en las filas de la derecha, por lo cual la vida política depende más de una que de otra, mientras que la política económica está por su parte realmente regida por la derecha antes que por la izquierda. A Francia, ya lo hemos dicho antes, le cuesta menos pensar en términos de Estado que de sociedad; dicho de otro modo, piensa de manera casi automática en los términos del discurso interpretativo dominante antes que en el lenguaje de los movimientos sociales, ya se trate de un conjunto de acciones de base o de movimientos fuertemente organizados en la cumbre.

La oposición de estas dos izquierdas llega a veces a expresarse en los debates políticos internos de los grandes partidos de izquierda, aunque empieza a ser habitual que desborde este contexto. En concreto, hallamos esta oposición en todos los niveles donde se forma la opinión pública. Ahora bien, podemos comprender la intensa hostilidad de la izquierda estatal a los grandes medios de comunicación, pues éstos, a la vez que se integran en una política de derechas que reduce todo al consumo, defienden también las demandas más privadas aunque exigen además una expresión en la vida pública, como es el caso de las creencias y prácticas religiosas. No sabemos de ningún país donde la izquierda que cabría llamar «social» supere por completo a la izquierda que podríamos llamar «estatal», que tiene en la izquierda revolucionaria una de sus más potentes manifestaciones. A lo largo del último medio siglo, la izquierda de Estado ha sido mucho más fuerte que la izquierda social, es decir, la de los movimientos sociales, y ha tenido mayor peso porque se apoyaba en el bloque soviético. La CGT ha formado parte en buena medida de esta izquierda de Estado y ha seguido siendo mucho más poderosa que la CFDT, a la que Edmond Maire transformó en una izquierda social, pero que retrocedió cuando estalló la gran crisis de 1995, durante la cual reapareció con toda su fuerza la izquierda de Estado.

Cuesta, en efecto, no sorprenderse por la debilidad sempiterna de esta izquierda social y cultural. El sindicalismo independiente, de acción directa, controló la vida sindical apenas durante unos años, y desde 1910 son los sindicatos ligados al Estado, es decir, sindicatos implantados en el sector público, los que han asumido la dirección de la CGT: los de los funcionarios, en primer lugar, y más tarde progresivamente los de las empresas públicas. Cuando los métodos tayloristas y fordianos penetraron la vida industrial, muy a principios del siglo XX, se produjo un estallido de huelgas que alimentaron a la izquierda social, como ocurrió en Estados Unidos y en Alemania. Pero poco después de la Segunda Guerra

Mundial, la escisión de la CGT en dos confederaciones, una mirando hacia el oeste y la otra integrada en el sistema soviético, condujo paradójicamente a conceder al Partido Comunista un poder que nunca antes había tenido. Fue en Mayo de 1968 cuando las dos izquierdas se enfrentaron más claramente, y justo en ese enfrentamiento subyace el sentido más amplio de un momento en que las luchas sociales alcanzaron cotas más altas. En Mayo arrancó una larga huelga general con manifestaciones masivas y ocupaciones de fábricas, y ese movimiento condujo lógicamente a un acuerdo que los sindicatos no habían prácticamente negociado, sino que les fue impuesto por el Estado. De otro lado, muchos grupos políticos revolucionarios intentaron fortalecer el movimiento sindical clásico, aunque el hecho fundamental fue sin duda la emergencia de nuevas demandas sociales y culturales por parte de las mujeres, de las minorías de todo orden, y de los obreros inmigrantes. Esta supremacía de los movimientos sociales duró poco. En nombre del espíritu democrático, el sindicalismo se desplazó hacia la cima y, sobre todo, se identificó cada vez más con la defensa del sector público por encima del interés general.

Una coalición entre una izquierda social y una derecha que poco después se adheriría los mismos contenidos resulta mucho más difícil de concebir porque ninguna de las dos propuso soluciones a los problemas cotidianos de los franceses. No basta en Francia al espíritu jacobino, pues la oposición ya clásica entre republicanos y demócratas es otra expresión de la oposición de las dos izquierdas que acabamos de evocar. La influencia del Estado es tan fuerte y puede contar con tan enorme apoyo dentro de la propia sociedad que las acciones destinadas a priorizar la defensa de los derechos, y por lo tanto de los movimientos sociales, son escasas. En ningún lugar resulta tan evidente como en la escuela pública. Ésta se ha impuesto la regla de dejar a los maestros al margen de los problemas, viejos o nuevos, relativos a la personalidad de los alumnos, a su origen social o a su preparación para actividades culturales. Tantas veces los maestros han defendido la ciudadanía contra la influencia de los comunitarismos, algo indispensable y que además exigía la opinión pública, otras tantas veces han demostrado una extrema desconfianza hacia todos los aspectos de la diversidad cultural, una contradicción que cada vez pesa más sobre la Educación Nacional y que las instituciones políticas son asimismo incapaces de resolver.

5. La división de los intelectuales

Así se encuentra ampliada y mejor definida la noción de discurso interpretativo dominante. En primer lugar, ha sido introducida de manera descriptiva, aunque en realidad no se trata solamente de suscitar una determinada movilización de los recursos o la facultad de negociar con el poder de Estado; se trata de poner al día conceptos opuestos en todos los ámbitos, por ejemplo en la pedagogía. Uno de esos conceptos, que podemos llamar la escuela *republicana*, gana cada vez más peso sobre la escuela que cabría llamar *democrática*, hasta el punto incluso que el sistema escolar se ha convertido en un obstáculo para la integración y el ascenso social de los miembros de las minorías extranjeras o que carecen de un dominio suficiente de la lengua nacional. Lo más importante aquí es, sin embargo, comprender la asimetría existente entre derecha e izquierda, y el papel negativo que desempeña el discurso interpretativo dominante dentro de una izquierda que suele incurrir en la tentación de creer que es indispensable recurrir a procesos impersonales para explicar las conductas humanas a fin de responder a las diversas fuerzas que se manifiestan en el seno de todos los grupos minoritarios.

Podíamos esperar que la caída del Partido Comunista y las luchas internas dentro de las corrientes trotskistas fueran a debilitar de modo decisivo a esta izquierda de Estado y permitieran por último a lo que cabría llamar la «izquierda de los derechos» adquirir una importancia capital. Pero la situación del empleo no favorece a iniciativas más fuertes surgidas de la base. Al contrario, dicha situación explica que el sindicalismo se haya orientado progresivamente hacia el Estado. La situación actual es la de un doble debilitamiento de la izquierda de Estado y de la izquierda social, lo cual ha propiciado el acceso al poder de una derecha que no ha dejado espacio significativo a las corrientes que calificaríamos de «derecha democrática», por más que dichas corrientes pueden actuar útilmente aliándose a la izquierda social en vista a modificar en profundidad las prácticas pedagógicas en la escuela o para reformular el lugar de los inmigrantes en el seno de la sociedad francesa, y esto más allá del inmovilismo francés actual, que vacila entre una izquierda de Estado y una derecha de Estado en detrimento de las manifestaciones de las múltiples demandas de innovación social, vengan éstas de la derecha o de la izquierda.

Entre los intelectuales, la situación se ha vuelto confusa, especialmente en Estados Unidos, donde los intelectuales liberales —es decir, de

izquierda— se han dividido en cuanto a la opinión que les merece la acción del presidente Bush en Irak: unos la han condenado, mientras otros la han aprobado definitivamente en nombre de la necesidad de acabar con el régimen autoritario de Sadam Hussein. Esas vacilaciones han entrado con cierto retraso en el mundo intelectual francés, donde hemos visto un conato de desplazamiento hacia la derecha, que es en realidad un desplazamiento hacia arriba más que hacia abajo, es decir, hacia el Estado y su intervencionismo antes que hacia la atención a las demandas de grupos y de individuos.

Lo que está en crisis y probablemente en declive es la representación de la sociedad estructurada por las relaciones de clases formadas en el seno de la sociedad industrial, pues esta concepción no corresponde tanto a las sociedades posindustriales en que todos vivimos. El DID está, en definitiva, muy orientado hacia el Estado y a su control de la sociedad, hasta el punto incluso de negar la existencia de actores y de movimientos sociales. Es la suma de esos dos desviacionismos lo que explica también que esta visión de la sociedad perviva e incluso se divulgue, al igual que su dificultad para percibir y comprender las realidades nuevas.

El discurso interpretativo dominante no ocupa todo el espacio de la palabra y de la escritura, pero sí es suficiente poderoso para que las demás corrientes de pensamiento social estén influidas por él y se vean incluso relegadas a la sombra cuando manifiestan una oposición significativa al DID. Podemos también insistir en la gravedad de la deformación y del retraso que experimenta el pensamiento social así como en la necesidad ya acuciante de ofrecer nuevas interpretaciones a situaciones nuevas, una actitud que puede ser similar a la que yo adopté al hablar del cambio de un paradigma por otro, de un estado de la conciencia social a otro.

Por supuesto, no todo es negativo en esta construcción del espacio intelectual. En lo que a mí concierne, he sido muy sensible a un pensamiento que tomaba apoyo en las realidades de la sociedad industrial, aunque es fácil advertir cuán artificiosa era esta proximidad, ya que desde los inicios de mi trabajo he insistido en la importancia de la conciencia de clase para responder a la invasión de la autonomía profesional de los obreros resultante de la aplicación de los métodos llamados de gestión científica del trabajo, un tema que dejó de lado un pensamiento de inspiración marxista pero que se había encerrado progresivamente, según pretendieron los althusseristas, en una concepción muy economicista de dicha teoría.

Es tentador hablar de las condiciones de vida intelectual en términos puramente materiales, de mala organización o de créditos insuficientes. Estas restricciones existen, pero no constituyen obstáculos insuperables. Las ciencias sociales en su conjunto han gozado del interés que en ellas depositaban grandes dirigentes del sector público que se habían formado una idea determinada y concreta de Francia. Conviene subrayarlo: los principales obstáculos al buen funcionamiento de nuestro tipo de sociedad se encuentran del lado de las representaciones y no del lado de los recursos.

La influencia del discurso interpretativo dominante durante este largo período no puede disociarse del importante papel de los *intelectuales* en el terreno político. Es un rasgo constitutivo de la vida política francesa desde hace dos siglos, sin equivalente en otros países, que reposa en la idea de que quienes poseen un saber o quienes han elaborado una reflexión sobre la vida del ser humano pueden, y deben incluso, defender en la vida de la sociedad, por encima del enfrentamiento entre partidos, principios fundamentales que no son solamente principios morales, como la defensa de los derechos humanos, sino también la oposición a toda forma de acción política contraria al progreso, y por lo tanto a la vez a la razón y a los derechos. Esta asociación de un progresismo racionalista y a menudo cientificista con la defensa de los derechos humanos ha nutrido la protesta de los intelectuales franceses, que han tenido una intervención importante y valiente en muchos de los momentos dramáticos de la Historia. Fueron los intelectuales los que apelaron a la formación de un Frente Popular para hacer frente a la amenaza de un golpe de Estado fascista en 1934. Una generación más tarde, algunos intelectuales tuvieron el valor de oponerse a la guerra de Argelia y a la práctica de la tortura por las tropas francesas en nombre, una vez más, de los derechos humanos, sustentados en la idea del progreso, definido en último extremo como el triunfo de la razón a través de las etapas de la modernización de la sociedad.

Pero también fue este «progresismo» lo que llevó a muchos otros intelectuales a apoyar al régimen soviético o al menos a no condenarlo, y a postular una oposición absoluta entre el régimen soviético y el régimen nazi. Esos intelectuales, a menudo científicos, se sentían atraídos por lo que podía parecer el triunfo de la razón y de la organización racional de la vida social sobre los privilegios y la arbitrariedad. Muchos intelectuales se mantuvieron fieles al Partido Comunista no solamente

después de terminada la guerra, sino incluso después de 1956 y de las revelaciones del Informe Jruschev. Antes de esta fecha, muchos rechazaron de modo agresivo los testimonios que aportaban las víctimas sobre las arbitrariedades del régimen soviético y sus campos de deportación. Fue esta fascinación por Moscú lo que hizo estallar la unidad de los intelectuales poniéndolos a todos en una encrucijada: de un lado, la prioridad dada a una visión racionalista y cientifista que se acomodaba sin problemas, como ya sucedía en el siglo XVIII, a un despotismo, incluso cuando no era ilustrado; de otro lado, la defensa de los derechos humanos se cargó de un sentido moral libre de ataduras con respecto al evolucionismo histórico.

Si Francia mantiene una vida intelectual muy intensa es porque muchos intelectuales se decantaron por un pensamiento crítico a partir de la década de 1950, y sobre todo después de 1956, que fue además el año de la revolución húngara y del levantamiento de Poznan. En 1968, los intelectuales en ruptura con el Partido Comunista y con el campo soviético apoyaron con denuedo la Primavera de Praga, incluso cuando a lo largo del verano los efectos del movimiento de Mayo ocultaron la evolución de la sociedad checoslovaca, en particular el movimiento de los consejos obreros que sobrevivió a la invasión soviética. Sin embargo, el momento más decisivo fue la breve vida de Solidarnosc en Polonia. Muchos intelectuales se involucraron con entusiasmo en la defensa de este gran movimiento social y, de modo más material, en apoyo del pueblo polaco, sobre todo tras la proclamación del estado de guerra, el 13 de diciembre de 1981. Fuerza Obrera aportó desde el inicio su apoyo a los sindicalistas polacos, pero fue la CFDT la que invitó a sindicalistas e intelectuales a reunirse. Los intelectuales que participaron en estas acciones conjuntas compartían la convicción de que había que conceder la máxima prioridad a ese movimiento que era a la vez sindical, democrático y nacional. Fue un momento excepcional, en el que Michel Foucault y Claude Lefort, Pierre Bourdieu y Jacques Le Goff, Michel Wieviorka, François Dubet, entre muchos otros, incluido yo mismo, nos reunimos empujados por la misma exigencia de defender a los trabajadores, y más allá de esto, a todo un pueblo en lucha por su libertad.

En aquel momento también se dejó notar la distancia entre sindicalistas e intelectuales unidos y el gobierno de François Mitterrand. Con mayor frecuencia se dejaron oír voces que ya no hablaban en nombre de una filosofía de la Historia, sino en nombre de los derechos humanos; que por lo tanto no transmitían una imagen de la sociedad ideal, sino que

planteaban con claridad las condiciones de un régimen aceptable. Aun cuando un cierto número de intelectuales aportó su apoyo a Solidarnosc, estaban lejos de oponerse al discurso interpretativo dominante; la imagen de los intelectuales apegados a la defensa de los derechos humanos se apartó claramente de la del tipo de sociedad que había creado el republicanismo. Esos intelectuales que demostraron en numerosas ocasiones una libertad de espíritu fueron, al menos en momentos importantes, más visibles que los «compañeros de ruta» que no se atrevían a denunciar los regímenes totalitarios ni a defender los derechos cívicos, sociales y culturales, por no debilitar la influencia del discurso interpretativo dominante. No solamente la revista *Esprit* y otras menos visibles nunca abandonaron la alianza entre la defensa de los trabajadores y la afirmación de los derechos humanos como prioridad de toda acción colectiva, sino que el tema de los derechos humanos, que durante el largo período de predominio del pensamiento marxista había perdido gran parte de su peso, recuperó una importancia que fue extendiéndose hasta el punto de transformar en profundidad la imagen de los propios intelectuales, a los que se empezó a percibir como adalides de estos derechos. Pero la separación de ambas categorías de intelectuales como actores de la Historia conllevó la desaparición efectiva de dicha categoría, y de la noción misma que la había engendrado: los físicos que dominaban la escena intelectual en la Liberación fueron sustituidos por los biólogos, y más tarde por los *french doctors* de Médicos Sin Fronteras y de Médicos del Mundo.

Ya resulta incluso un tópico hablar de la desaparición de los intelectuales o, como se prefiere decir a veces, de los «grandes» intelectuales. Es preciso añadir que en el período actual en que salimos de la sociedad industrial y estamos entrando en otro tipo de sociedad, anunciado por el surgimiento de movimientos sociales y de mutaciones económicas, el pensamiento social tiene escaso papel. La principal razón probablemente sea la fuerza del compromiso de muchos cuadros intelectuales del pasado. Es fácil constatar que gran parte de las estudiosas feministas en Europa se concentran en el estudio ultraclásico de las desigualdades en materia de empleo y salarios, o en el estudio de la violencia, mientras que en otras partes del mundo, y en concreto en Estados Unidos, se han publicado trabajos importantes que señalan ya nuevas pistas de investigación. La capacidad de resistencia del discurso interpretativo dominante es más considerable de lo que se cree. Ello no basta para conferir a esta ideología una gran capacidad de intervención,

pero sí basta para impedir que se forme un nuevo movimiento de reflexión capaz de ofrecer instrumentos de análisis a nuevos actores sociales y políticos.

Este juicio no aspira a apartarnos de este período, digno de recordar si nos situamos en el punto de vista histórico del pensamiento. Pero nadie podrá discutir que el discurso interpretativo dominante ha funcionado como dique contra las tentativas de renovación del pensamiento en ciencias sociales.

Desearíamos poder definir la transformación del pensamiento social hoy igual que pudo hacerse en el siglo XIX cuando se observó que el campo intelectual era invadido por los problemas económicos y sociales ligados al advenimiento de la sociedad industrial y del capitalismo. Pero lo cierto es que no vivimos entre dos discursos fuertes, sino más bien entre dos formas opuestas de vacío: la que hemos conocido y que presento con el nombre de discurso interpretativo dominante ha supuesto un esfuerzo orientado a demostrar que la acción es imposible en la medida que la dominación, por ser impersonal, es inaprensible, y en que cualquier referencia a subjetividades y a actores parece hacerse eco de ideologías «pequeñoburguesas», muchas veces al servicio de las fuerzas dominantes no muy alejadas de los discursos que ellas mismas animan. Por otro lado, una de las principales causas del silencio de los intelectuales es la propia globalización: el incremento de las grandes decisiones económicas a nivel mundial, la dificultad de realizar intervenciones políticas y sociales en la vida económica han despojado a los medios intelectuales, frecuentemente ligados a instituciones nacionales, de capacidad de análisis y sobre todo de posibilidades de hacerse oír. Los intelectuales han sido casi siempre hombres de discursos y de libros, de peticiones y de *meetings*; difícilmente encuentran su sitio en programas de televisión o en diarios que fundamentalmente se preocupan de dar una imagen diversa y cambiante de las opiniones y de las representaciones. La cultura de masas no excluye a los intelectuales en su papel de crítica y de propuesta, pero para que la palabra de los intelectuales llegue a los sectores de la cultura de masas todavía está pendiente de ser traducida a un lenguaje económico o cultural mundializado, algo que se da muy pocas veces. De vez en cuando los públicos de Occidente se movilizan por miedo a la inseguridad, a las deslocalizaciones y por una crisis económica de ámbito mundial, e incluso por una crisis importante del medio ambiente. La confianza en sí es una condición para la formación de los discursos intelectuales; ahora bien, el mundo de la confianza ha sido sustituido por el mundo de la desconfian-

za, de la incertidumbre, del miedo al futuro fortalecido en Europa por la conciencia de la irrupción masiva de otros continentes, de otras culturas, de otros sistemas políticos en la gestión de los asuntos mundiales.

En este país es demasiado habitual que los intelectuales se vean reducidos al papel de ideólogos, e incluso de valedores de movimientos políticos sin poder ejercer una verdadera influencia sobre las ideas y sobre las estrategias de éstos. Esta situación no ha de durar necesariamente, pues corresponde a un período de transición y de redefinición de papeles que no favorece la formación de ideas y de perspectivas novedosas del mundo. Esto incrementa la urgencia de construir y de dar a conocer nuevas formas de análisis, sobre todo en sociedades que son a la vez bastante adultas para haber reflexionado sobre sí mismas y todavía jóvenes para no aburrirse y agotarse reiterando machaconamente los recuerdos de un pasado obsoleto.

Capítulo 3

ACABAR CON EL SUJETO

La imagen de la sociedad vacía, privada de actores, incapaz de actuar, y la del Estado todopoderoso, y por lo tanto de la revolución como única forma susceptible de transformarlo, están asociadas al discurso interpretativo dominante que quiere llevar hasta el final la ya larga guerra entablada contra el sujeto.

1. El declive del sujeto «burgués»

¡Qué lejos está la imagen del sujeto humano que nos brindó la filosofía de la Ilustración! Heredero de todas las teorías del derecho natural y por lo tanto de los derechos humanos, este sujeto parece reinar por encima de las duras realidades de la vida social. De ahí sólo hay un paso a hablar del sujeto burgués, es decir, identificado con los hombres libres de tareas materiales, que gozan de cierto desahogo y hasta de cierta fortuna, y responsables además de garantizar la defensa del orden social. Esta imagen del sujeto libre resultaba ofensiva para un mundo obrero aplastado por la dureza de sus tareas, sometido a una cadencia impuesta, abrumado por los bajos salarios, las malas condiciones de trabajo y de vivienda. ¿Cabe hablar de sujetos para designar a quienes están sometidos a restricciones tan importantes que no pueden pensar en nada más que en sobrevivir? Y el mismo razonamiento vale para todas las categorías inferiorizadas por la elite dirigente: los colonizados, las mujeres, los niños. El universalismo en nombre del cual habla este sujeto suena a pensamiento egoísta, además de a un ejercicio de dominación injusto.

A finales del siglo XIX, las grandes ideologías que cambiaron en gran medida nuestro horizonte intelectual pretendieron destruir esta imagen del sujeto. Marx nos ha mostrado que los actores económicos estaban sometidos a la lógica del sistema capitalista, que es una lógica de dominación de clase. Nietzsche opuso a una moral social y religiosa la fuerza de las pulsiones y de la autoafirmación, y Freud, influido por él, opuso la li-

bido a la ley, el ello al superyó, dejando al ámbito de la conciencia una posición irrisoria, la del contacto de la vida psíquica con el mundo exterior.

Nosotros nos hallamos lejos de la imagen del sujeto como principio de orden. Ahora nos encontramos en una sociedad en movimiento, competitiva o belicista, brutal y represiva, que fuerza a los trabajadores a rendir cada vez más. En la medida en que fuerzas opuestas acuden a limitar esta dominación capitalista, han logrado dar a los trabajadores garantías, protección de diversa clase, y por último un *welfare state* que han contribuido ampliamente a liberar el consumo individual. Si a ello añadimos que el consumo y las comunicaciones de masa nacen y se desarrollan rápidamente en la segunda mitad del siglo XX, vemos que todos los principios de organización y de orden social se descomponen y que triunfa entonces un individualismo que conviene a quienes definen la vida social exclusivamente en términos de consumo. ¿Cómo podemos hablar aún de sujeto cuando vemos que los seres humanos se conducen cada vez más por motivaciones de índole estrictamente particular, de deseos concretos, según una estrategia económica de gestión de ingresos y gastos, además de por herencias culturales, sociales y familiares? La historia personal, aunque responde a explicaciones generales, cada vez es más particular.

No se trata de un individualismo condenable en sí. Tiene la ventaja de que aumenta la libertad de movimientos, de iniciativa, de éxito o fracaso de cada individuo. Sus debilidades flagrantes no resultan más inquietantes que el falso universalismo del sujeto burgués que se remonta a la filosofía de la Ilustración o al despotismo ilustrado. Pero podemos dudar de que esta descripción esté completa y pueda constituirse y perpetuarse una organización social regida, al margen de sus propias debilidades, por la lógica de los intereses y de las reacciones que suscita el poder económico. Utilizando una expresión que obtuvo éxito, Michel Maffesoli declaró que esa sociedad supuestamente individualista era en realidad una sociedad de «tribus», de bandas, de gangs, de comunidades locales o más vastas. En nuestro siglo, sobre todo en las últimas décadas, muchos historiadores y sociólogos han observado que se da una ruptura de grupos y de la vida social estadounidense. Robert Putnam lo ha expresado de manera brillante en *Bowling Alone*. Este mundo desestructurado, individualista, tiende a procurarse una organización diferente de la que proponía la filosofía de las Luces, la ciudadanía; al contrario, se decanta por un nuevo comunitarismo que somete al individuo a las creen-

cias y prácticas impuestas por su participación en una comunidad determinada.

El último medio siglo estuvo dominado por la creación de Estados absolutos que imponían a los individuos unas disciplinas inherentes a la voluntad de reconstruir un orden social, ya no a partir de un derecho natural del individuo, sino a partir del derecho colectivo de las comunidades. Esta nueva filosofía social supuso el triunfo de la idea de diferencia, sin que se preocupara de averiguar cómo pueden comunicarse entre sí sociedades diferentes en todo. En esta cuestión fundamental, la respuesta más potente, aunque no la más habitual, reconoce la prioridad de las relaciones de guerra o de paz, y por lo tanto la oposición amigo-enemigo como superiores a todas las demás, que conduce a lo que Samuel Huntington llamó el *choque de civilizaciones*. Incluso quienes viven al resguardo de las libertades públicas y de los derechos sociales creados por las sociedades occidentales ricas deben reconocer que la segunda mitad del siglo XX y los albores del siglo XXI han estado y están cada vez más dominados por sistemas totalitarios que comprenden desde el seudo racionalismo cientificista leninista y estalinista hasta el fanatismo religioso de muchas sectas, pasando por la reaparición de teocracias y el repliegue de las minorías en sus diferencias en lugar de buscar una participación conjunta. Una a una, las instituciones creadas por la llamada sociedad liberal burguesa del siglo XIX desaparecían o se transformaban en alguna de las variedades de totalitarismo que acabo de mencionar. Este movimiento de afirmación de las identidades y las diferencias va acompañado del debilitamiento o de la ruptura del Estado nacional, tal como vimos en la Europa balcánica, y todavía en el presente en los países andinos de América Latina. Esos movimientos «comunitarios» son reacciones positivas y necesarias a toda forma de colonialismo exterior e interior, y propician el redescubrimiento de identidades que fueron destruidas en nombre de la introducción de un universalismo que en general se limitaba a imponer la ley del vencedor.

Pero si bien esta crítica al orgullo de los colonizadores y de los dominadores es justa, resulta gravemente insuficiente y hasta peligrosa si desestima los peligros que puede entrañar. Apelar a la identidad implica siempre una carga de exclusión; una reivindicación de la diferencia vuelve imposible la comunicación con el otro. A todos los niveles de la vida social, desde las conductas individuales e interpersonales hasta el comportamiento de los grandes conjuntos políticos o culturales, vemos como reaparecen las leyes de la comunidad, que a finales del siglo XIX Tönnies

predijo que sería rebasada por la organización más compleja de las sociedades. ¿Es posible descubrir un principio de resistencia a esta obsesión identitaria, a este encerramiento en la diferencia e incluso en el espíritu de guerra santa que limita a la violencia los contactos con el otro? Allá donde todo estaba saturado de sentido nada tiene ya sentido; en todas partes descubrimos la ubicuidad del sinsentido, y por consiguiente la necesidad de eliminar los elementos más fuertes de la vida social tal como se concebía en el siglo XVIII: la conciencia, la Historia, la nación, la liberación, el sujeto de derecho les parecen hoy a muchas personas formas hipócritas de una libertad que se aplicaba solamente a unos pocos mientras entrañaba la sumisión de los demás.

Ése es el punto hacia el cual parece tender naturalmente la opinión pública. Cada persona, encastillada en las fortalezas de la identidad, se niega a tener conciencia de la otra y no tiene ganas de revivir las esperanzas del progreso. Nos sentimos hoy aplastados por la presión de un consumo sobreestimulado a la vez que amenazado de destrucción por los monstruos identitarios. En este clima, ¿cabe suponer que aparezca una nueva figura del sujeto?

2. Después del movimiento obrero

Esta crisis de la ideología de un progreso garantizado por la razón y la eficacia técnica es bastante antigua y profunda, lo cual nos exime de describir nuevamente un tema profusamente comentado. Es más útil recordar que esta filosofía de la Historia fue muy criticada por las ideologías socialistas, que afirmaban que la unión de la voluntad popular y de la modernización sería el agente de esos progresos que el egoísmo de la burguesía había dejado corromperse. A condición de añadir que hace mucho tiempo ya que esta nueva creencia en el progreso, más combativa y apasionada, había entrado también en decadencia, y que el vacío así producido es la explicación directa del éxito del discurso interpretativo dominante.

El movimiento obrero como tal engendró una filosofía del progreso que implicaba además un cierto concepto de la justicia, de la libertad, de la solidaridad. Durante décadas, llevó en sí, no siempre consciente ni voluntariamente, una figura del sujeto más directa y realista que la del liberalismo burgués; dicha figura supuso una transición fuerte entre el evolucionismo anterior y los análisis más directos, sin otro fundamento que

él mismo, del concepto de sujeto tal como veremos en la segunda parte de este libro.

Hoy, en el momento de reflujo del pensamiento marxista, de las fuerzas sindicales y del «gran relato» socialista, aplastado por el totalitarismo comunista y sus compañeros de ruta, es preciso, en lugar de gritar con la manada, recordar la grandeza del movimiento obrero y de sus militantes, aun sumisos al poder comunista nacional e internacional.

Sobre todo, es preciso que introduzcamos algún orden en nuestra percepción de la realidad. Nos asedian dos discursos opuestos; sabemos que ambos son parciales e inaceptables por igual. De un lado oímos: el mundo industrial está en vías de desaparición; hemos pasado masivamente del sector secundario al terciario; la conciencia de clase se ha disuelto; algunos añaden incluso que ya no quedan obreros, creyendo de ese modo imitar a Henri Mendras cuando hace medio siglo habló de *La fin des paysans* [El fin de los campesinos], salvo que él tenía razón. De otro lado, oímos las palabras «socialismo» y «trabajadores» con los que se sigue identificando la izquierda, aunque los asalariados de la industria y los parados votan poco al Partido Socialista y mucho al Frente Nacional de Jean-Marie Le Pen. Los estadísticos serios describen una «condición obrera» y su evolución sin que se les caigan los anillos. ¿A quién debemos escuchar? La respuesta tal vez sea menos difícil de hallar de lo que parece.

Considerada desde el lado de los asalariados, la sociedad industrial es aquella donde las relaciones sociales más decisivas son las que oponen a patrones y asalariados en el lugar de trabajo, en el taller, en la fábrica o en el sector profesional; en el nivel más organizado y más integrado se sitúan las relaciones entre empleadores, asalariados, gobierno y otros actores políticos; por último, el nivel más elevado es el de la colectividad local, regional, nacional o internacional: ahí el punto de vista predominante es el que se interesa ante todo por la organización de la vida económica, por el interés nacional, por la conciencia de amenazas como la competencia o la agresividad que cuestionan a una sociedad en su conjunto. De un nivel a otro, la solidaridad, valor de base, se amplifica en derechos sociales que son defendidos de manera colectiva, luego en conciencia «progresista» que proclama la alianza de los intereses de los trabajadores con el aumento de la producción, el aumento del grado de educación, la conciencia de defender en el mundo y en el país las causas justas. Sin embargo, esta pirámide ya no existe. Las categorías que describen la autonomía de

los trabajadores han sido sustituidas por otras que reposan en la heteronomia de los asalariados de la industria. Donde antes era posible ver una clase obrera, vemos con mayor frecuencia a parados, a trabajadores en precario, a excluidos. Donde veíamos a los creadores de una nueva sociedad, ya sólo vemos víctimas. En un nivel de percepción más elevado, después de un breve período donde la empresa apareció como el actor social central, es el mercado, y por lo tanto el capitalismo en un sentido más directo, el que rige todo, en mayor medida porque está organizado a nivel mundial. Las categorías del trabajo tienden a desaparecer y son sustituidas por las del empleo. El análisis sociológico cede su lugar al cálculo económico.

Ésta es la principal transformación, el cambio más importante de percepción que sustrae a las relaciones sociales de producción y a la subjetividad de los trabajadores el papel central dentro de la vida social que han tenido durante mucho tiempo. No se puede hablar ya de asalariados en términos de clase, sino solamente en términos de riesgo de desempleo, de alianza política o de planes sociales. El discurso interpretativo dominante ha extraído su fuerza de este declive del movimiento obrero, que él mismo contribuyó a acelerar al subordinar los actores sociales a la lógica de un implacable sistema de dominación.

Rechazar la idea de progreso entraña la desaparición de la referencia a nosotros mismos como portadores de ese progreso. La idea de progreso identificaba la subjetividad del actor con una cierta finalidad de la evolución y con las transformaciones de la situación y del entorno. Ahora bien, en la realidad, la idea de progreso nos ha conducido en una dirección totalmente opuesta a la indicada en este libro. La idea de sujeto, que ocupara un espacio paulatinamente más importante, es incompatible con toda filosofía de la Historia, ya se reduzca a una apología del progreso o lo presente como un proceso de realización de la felicidad de la humanidad, lo cual queda muy lejos de una reflexión del individuo sobre sí mismo y de la afirmación de sus derechos. Todas las formas de «progresismo» han conducido a la creación de poderes totalitarios igual que antaño la reducción de la sociedad a la puesta en marcha de un proyecto divino. Solamente cuando el individuo o el grupo social se despegan del decorado en el que estaban insertos puede iniciarse un proceso de reflexión sobre sí mismo que lleve al sujeto, la nueva definición del cual poco tiene que ver con la que podían ofrecer los filósofos de la Historia.

Para exponer claramente los vínculos entre esta representación de la sociedad y el discurso interpretativo dominante, conviene primero tomar

ciertas precauciones y reconocer los contenidos positivos de esta ideología francesa. La invocación, tan frecuente, de los derechos humanos, del espíritu de las Luces, pero también de la lucha implacable entre el trabajo y el beneficio, suscitaron el nacimiento de batallas, sacrificios, ideas, testimonios, que mucho tienen que ver con la imagen que todos, partidarios y adversarios, tienen de este espíritu de Francia/mentalidad francesa. Añado que a lo largo del medio siglo al que constantemente hago referencia, más de una vez los intelectuales se alzaron contra la política de un Estado que pretendía tutelar la sociedad, sin dejar de ser el mismo que se empantanaba en Indochina y torturaba en Argelia. Yo mismo siento que en varios aspectos pertenezco a la sociedad industrial y a sus conflictos de trabajo. Pero la conciencia de su grandeza hace más urgente la crítica, sobre todo en nombre del movimiento obrero del que el Estado francés asegura reiteradamente ser su intérprete, pero al que deja escaso poder sobre el porvenir de sus trabajadores.

En el ámbito laboral, Francia es un país que prácticamente no ha construido un sistema de negociaciones colectivas, y las grandes reuniones que llevan dicho nombre son en realidad convocatorias de la patronal y de los sindicatos para oír las decisiones tomadas por el Estado. En Francia, la ley y no el convenio colectivo desempeña un papel esencial en la organización y en la transformación de las relaciones laborales.

Pero el enfrentamiento principal reside en el ámbito de las ideas; mi crítica se dirige específicamente contra el discurso interpretativo dominante, pues a mi parecer este discurso está paralizando a la sociedad francesa, impidiéndole acceder a una comprensión de sí misma que le permita evolucionar. No es en la organización del poder económico, ni en la situación desigual de los distintos departamentos ni en lo que se llama la lentitud burocrática donde debemos buscar las causas de los problemas con que tropieza Francia para evolucionar y que se traducen, en un país donde prácticamente no hay sindicalismo, en huelgas regulares en las grandes empresas del sector público que, sin embargo, son las que conceden a sus asalariados importantes ventajas, y en el carácter crónico de una crisis escolar sobre la que no parecen tener ninguna incidencia las reformas que constantemente se elaboran. No son las piernas o los brazos lo que no funciona en Francia, sino la cabeza; quiero decir: las representaciones de la nación, el concepto del mundo y más concretamente el discurso interpretativo dominante. Por eso dirijo mis análisis y mis críticas contra él. Estas críticas tienen dos objetivos: demostrar que esta falsa

conciencia ha ejercido una dominación indebida sobre todo el pensamiento francés; convencer de que hay que acabar con él y entablar un proceso a este discurso interpretativo dominante, lo que traerá la solución de los problemas, el principal, la vuelta del sujeto.

3. ¿Un DID liberal?

¿Acaso el triunfo de las políticas y de las ideologías neoliberales no le han restado lo esencial de su poder al discurso interpretativo dominante? ¿Acaso el estatalismo y la concentración de decisiones que en este libro se critican no son cosa del pasado, mientras que, por el contrario, las formas de gestión más liberales ejercen la máxima influencia y convendría criticarlas por eso? ¿No se ha forjado un discurso interpretativo dominante de contenido liberal, en sustitución del que vengo analizando y que estaba estrechamente asociado a la función rectora del Estado en la sociedad francesa?

Si tal fuera el caso, el largo análisis aquí planteado del discurso interpretativo dominante, voluntarista y estatalista, tendría sencillamente un mero interés histórico. En realidad, no es así. Lo típico de un discurso interpretativo dominante es que no es una simple ideología que protege y estimula los intereses del grupo dirigente; es una creación estrictamente intelectual, una representación de la sociedad, de la acción de las instituciones y de las conductas individuales y colectivas que se interponen entre el Estado, los poderes económicos y políticos, por un lado, y los marcos de la acción social y colectiva por otro. Se trata justamente de un espacio de interpretación, y es típico de lo que se llama la izquierda, más concretamente de quienes forman la opinión en un clima llamado «de izquierda» o en una tradición llamada «de izquierdas», oponer una resistencia a una ideología liberal que existe pero que no elimina el discurso interpretativo dominante. La distinción que aquí hacemos separa el nivel ideológico, que supuestamente corresponde directamente a grupos de intereses, a centros de decisión o a poderes políticos, del discurso interpretativo dominante, que crea de manera autónoma una representación de la sociedad con efectos sobre la política y la economía, con independencia de la dirección que éstas adopten. La separación entre ambos es más nítida porque estamos en un país democrático, y el caso francés resulta más extremo porque la capacidad de forjar intelectual, administrativa e institucionalmente un discurso interpretativo dominante es especialmente in-

tensa. Francia casi nunca ha estado gobernada, al menos en período de libertades democráticas, exclusivamente en función de los intereses dominantes de la economía o del Estado; lo ha sido asimismo y de manera más importante mediante la creación de un modo de interpretación capaz de resistir a la vez a los intereses del Estado, a los de la economía y a los distintos movimientos de opinión. De ahí la importancia del análisis de este discurso interpretativo dominante y la necesidad de verlo como la fuente a la vez remota y todavía presente de muchas debilidades de nuestra política social, así como de muchos problemas que encontramos en nuestra percepción y en nuestro análisis de nuevos problemas a la vez teóricos, políticos y prácticos. Es preciso, por lo tanto, que establezcamos un mapa de fronteras entre las prácticas institucionales, formas de organización económica y administrativa, el poder económico, el discurso interpretativo dominante y la ideología dominante ligada a los intereses económicos y políticos activos dentro de la sociedad.

La separación entre discurso interpretativo dominante e ideología dominante es perceptible por el mero hecho de que el primero está más sólidamente instalado en el sector público, mientras que la segunda dispone de mayor influencia en el sector privado. Existen numerosas instituciones de mayor o menor tamaño en las que se precisan y se analizan sin descanso las intervenciones llevadas a cabo por los ideólogos liberales. En cambio, esas intervenciones penetran mucho menos en el sector de las empresas públicas y a menudo están ausentes de los debates universitarios o de las revistas que discuten acerca de los problemas generales. Resulta más llamativo en Francia que en otros países, aunque puede ser considerado una característica europea, si se comparan los grandes países de Europa con Estados Unidos o, de manera más diferente, con Japón.

El papel de los intelectuales en un país donde las libertades de expresión son respetadas continúa siendo importante, incluso cuando triunfa una ideología liberal, y los políticos o los altos funcionarios evitan —no siempre, aunque sí a menudo— crear conflictos con un medio que no va a ejercer el poder, pero que dispone de una influencia nada desdeñable en el conjunto del país y de la sociedad, y con mayor motivo porque trata de problemas alejados de la gestión económica. Se diría incluso que ésta es una de las riquezas dentro del ámbito intelectual de los países europeos, la de permitir la coexistencia, con sus aspectos positivos y negativos, de una ideología liberal y un discurso interpretativo dominante de orientación más estatalista e intervencionista. Ello significa que a lo largo de los últimos quince años no hemos visto que un DID estatalista fuese sustitui-

do por un DID liberal. Si se cometiera este error de juicio, una gran parte del funcionamiento de la vida cultural e incluso social de Francia resultaría incomprensible. Esta observación coincide con la constatación de que rara vez se habla de «intelectuales de derecha», salvo para designar a algunas personalidades independientes, mientras que la expresión «intelectuales de izquierda» es casi sinónima de «los intelectuales», una expresión que posee un sentido colectivo casi institucional. Esta afirmación corresponde al análisis que aquí hago, a saber, que es en la izquierda, sea cual fuera la definición que se dé a esta palabra, donde se sitúa el espacio de los intelectuales, donde se constituye un conjunto de categorías de interpretación que ejercen una influencia mucho mayor de lo que en general se cree sobre otros intelectuales, aunque también sobre políticos o directores administrativos, sindicales, etc. No es posible hablar del mismo modo en relación con Alemania, Rusia o Estados Unidos.

¿Significa eso que nos encontramos en una fase de ausencia o de desaparición de los intelectuales de izquierda, de los intelectuales considerados en su condición de grupo? No: pues así como el DID aquí evocado se halla en fase de descomposición, y después de haber dominado durante largo tiempo la vida intelectual francesa, ha perdido su fuerza, e incluso una parte de su influencia, del mismo modo podemos ver que algunos pensamientos que en las décadas anteriores parecían estar más aislados resultan ahora más visibles. Lo cual refuerza mi hipótesis de que el DID ha ocultado una porción de la vida intelectual francesa, que reaparece ahora y puede tener una función mucho más creativa en un futuro próximo.

A mi juicio, el pensamiento social vivo no puede nacer en Francia en el espectro político de derechas. A lo largo de las décadas pasadas, era posible pensar con categorías distintas de las del DID, pero esas diferencias se situaban a la «izquierda», es decir, en el terreno mismo del DID.

Las orientaciones que siempre he defendido le volvían la espalda al DID, pero mi oposición no era importante salvo porque ponía en conflicto ideas a menudo cercanas, o al menos lo parecían, entre sí. Por eso he rechazado con denuedo la voluntad de seguir el camino de un determinismo estricto. La construcción de una imagen de la sociedad sin actores, sometida a determinismos estrictos, avasallada por sistemas de dominación que se infiltran por doquier, coincide sin problemas con un espíritu revolucionario tanto más exacerbado, sobre todo entre la juventud, porque no tiene la oportunidad de concretarse. Algunas interpretaciones de las guerrillas o de otros movimientos activos en América Latina vienen casi impuestas por este espíritu revolucionario, por más que un

análisis más atento nos demuestra que no tienen realidad que lo respalde. Los intelectuales creadores del DID ofrecen al público una representación de la vida social y política correspondiente a una demanda de acción revolucionaria que es imposible realizar en el mundo contemporáneo, al menos por regla general. Es así como se forma una cadena de mutuos reforzamientos entre este espíritu revolucionario frustrado y la construcción de un discurso sobre la sociedad que prescinda de los actores, un hecho que conviene al gobierno y a los partidos por igual, que sólo piden sustituir a una opinión y a unos movimientos sociales que parecen en proceso de descomposición, o divididos por luchas internas y reducidos al silencio. Esta alianza de sentimientos y de discursos puede ejercer una amplia influencia y provocar que sean clasificados como marginales o desviacionistas quienes se niegan a ser incluidos dentro de este punto de vista ideológico dominante.

La construcción de un discurso interpretativo dominante se sitúa entonces en contextos políticos que pueden llamarse de izquierdas, mientras que la situación contraria en que domina la derecha no favorece la creación de tales conjuntos, pues la presión se ejerce de modo directo mediante fuerzas económicas y decisiones políticas que les son favorables, y a menudo mediante una ideología liberal que se reduce casi siempre a pedir la intervención más menguada posible en los mecanismos del mercado partiendo de la idea de que las políticas voluntaristas conducen a resultados menos racionales, menos positivos que la simple protección de las leyes de mercado, a las que se atribuye la capacidad de realizar por sí solas las mejores elecciones.

4. La decadencia del DID

Esta segunda situación está, sin embargo, lejos de corresponder a lo que hoy conocemos, que se instauró tras el declive de los voluntarismos de la posguerra. Negar a la vez la ideología de los discursos interpretativos dominantes y los «proyectos de sociedad» crea una situación de silencio que a veces se podría interpretar como una ausencia de proyecto. Lo cual sólo es cierto en parte. El triunfo actual del liberalismo entraña, es verdad, un curioso debilitamiento de los debates políticos y, sobre todo, intelectuales. El liberalismo, entendido en el sentido económico del término, en casi ningún lugar engendra tales debates. En Estados Unidos es la transformación de la derecha, la llegada casi imprevista a primer pla-

no de los neoconservadores, lo que ha reanimado la escena ideológica, aunque fue precisamente al salir de una visión liberal dominada por la economía para poner en su lugar una visión casi profética del papel de Estados Unidos en el mundo para defender la democracia, derribar las dictaduras, hacer que triunfe el Eje del Bien sobre el Eje del Mal. Podríamos considerar el nacimiento de estos «neocons» muchas veces procedentes de una izquierda extremista, y también su influencia sobre una fracción importante del mundo universitario, la aparición de un nuevo discurso interpretativo dominante. Parece más justo decir que desde el momento en que el presidente Bush llegó al poder, en parte gracias al apoyo de esos «neocons», y todavía más a partir del estallido de la guerra de Irak, en los países europeos se ha creado un vacío que no es la señal voluntaria de una política puramente pragmática, orientada exclusivamente a objetivos económicos, sino una falta de respuesta a una ideología del poder en países cada vez más obsesionados por su pérdida de poder, incluido el caso de Gran Bretaña, que quiso acompañar a Estados Unidos hasta el final en su ruta bélica en Oriente Medio para participar en su poder hegemónico. Ya no nos hallamos en un período de crítica de las antiguas ideologías, ni siquiera del discurso interpretativo dominante que me parece tan relevante en el caso francés. Por lo tanto, hemos visto cómo se desarrollaban entre nosotros, no sin cierta sorpresa, cuando se rechazó el proyecto de Constitución Europea, algunas manifestaciones violentas de dicho discurso, e incluso tentativas políticas que han podido parecer irrisorias pero que han influido sobremanera en el Partido Socialista, impidiéndole realizar propuestas novedosas o sencillamente adoptar una posición ante acontecimientos tan graves como las algaradas del otoño de 2005 en los suburbios parisinos.

Debemos considerar la vida política actual como indicio de un agotamiento definitivo no solamente de ideologías de derecha y de izquierda, con un programa tan somero que puede redefinirse sin dificultad con cada cambio de coyuntura, sino también de un discurso interpretativo dominante dotado de un grosor, de una estabilidad, de una coherencia interna mucho mayores. Este interrogante reviste en Francia especial importancia: la distancia que se ha creado entre este discurso interpretativo dominante y la realidad social y económica es tan grande que cuesta concebir que este país pueda vivir mucho tiempo más en un universo ideológico e intelectual completamente distinto del de sus vecinos. En concreto, parece imposible que se mantenga una izquierda rupturista, un anticapitalismo radical; cuesta imaginar qué lugar podría ocupar ese an-

ticapitalismo en un mundo dominado por la globalización de la economía y la hegemonía política e ideológica norteamericana. Es comprensible, es cierto, que aparezcan durante breves períodos de tiempo, como ocurrió tras el rechazo del proyecto de Constitución Europea, discursos cuyo carácter irrealista tengan la función nada desdeñable de ser la expresión exacerbada de un rechazo a la desaparición del universo intelectual y político de donde emanaron acciones potentes y la creación de un discurso interpretativo que durante mucho tiempo pudo ejercer si no una verdadera hegemonía, al menos sí una influencia aglutinante. Su declive, que puede ser un factor de transformación de la vida política francesa a lo largo del período que ahora se abre, con la renovación de las instituciones y del personal político, debe conducirnos a la creación de un nuevo tipo de representación de la sociedad, directamente opuesto al que nos tiene paralizados mucho tiempo ya.

Nos guste o no, el escenario de la Historia no quedará vacío. Los lenguajes políticos e ideológicos que han gozado de éxito durante largo tiempo terminarán siendo sustituidos por otros que tomarán apoyo en lo que fue constantemente rechazado y que ya observamos en la práctica: el individualismo en el sentido más elevado del término, el que está ligado a la idea de sujeto, saldrá de la tumba donde sus adversarios creían haberlo enterrado bajo toneladas de discursos y de libros. El tema de los derechos humanos, el tema del sujeto, los debates acerca de los aspectos propiamente morales invadirán progresivamente la escena política, donde su presencia resulta cada vez más visible, en especial en la continuación de los movimientos feministas. Solamente así acabará la larga historia del discurso interpretativo dominante, que desde la década de 1970, en muchos países y especialmente en Francia, creyó ser inmortal, impuso sus ideas y sus consignas con tanto si no más vigor que el discurso «neocon» lo hizo desde entonces en Estados Unidos.

No obstante, se trata de un cambio político e ideológico difícil, pues se inscribe en lo que he llamado un cambio general de paradigma, en el paso de categorías socioeconómicas a categorías culturales para explicar el conjunto de la experiencia individual y colectiva. Es preciso desarrollar una reflexión crítica que renueve las categorías de análisis y cambie en profundidad nuestra representación de la vida social y de nosotros mismos. Esta reflexión parece a menudo propiedad exclusiva de los filósofos. No debe ser así: la reflexión sociológica, incluso cuando se sitúa en el nivel de las hipótesis más generales, considera siempre datos y análisis concretos, lo cual comporta una fecundidad que nos parece irrenunciable. Hay que

actuar en todos los niveles y en todas las direcciones: el único imperativo es pensar de modo novedoso, sin prejuicios ni prohibiciones y, lo más importante, manteniéndose lo más cerca posible de la experiencia vivida, de los debates antiguos o nuevos, y de los estudios comparativos.

Nunca es demasiado tarde para recordar a quienes hayan podido olvidarlo que ninguna época está del todo dominada por una corriente de pensamiento, salvo cuando ésta viene impuesta por el Estado, y que seguimos siendo víctimas de su propia sobrevaloración, la que pretendió imponernos el discurso interpretativo dominante, cuando lo cierto es que siempre la vida intelectual ha sido más rica y variada de lo que creía ser. Pero este resurgimiento puede retrasarse con la formación de un poder central activo y lo bastante inteligente para sacar provecho de la debilidad de sus adversarios e imponer entonces su propio discurso. Es lo que está ocurriendo hoy en la Francia de Nicolas Sarkozy.

5. Libres de todo compromiso

Se trata en realidad de mucho más que de la vida intelectual. Los franceses están aplastados entre, por un lado, su orgullo de ser la «patria de los derechos humanos» y, por otro, su actitud negativa en relación con todos los movimientos sociales. Podrían no ser más que un pueblo definido por su relación con el Estado, con su historia, con sus luchas. Sin embargo, el discurso interpretativo dominante no puede ocultar lo que le pasa por alto y que confiere a la sociedad francesa una calidez y una luminosidad que sus intérpretes intelectuales o políticos no perciben. Lo que los grandes discursos y los movimientos organizados no muestran es que los franceses, porque rechazan las interpretaciones que se hacen de sus sentimientos, se dejan llevar por emociones, por la generosidad, a veces por iras que en ocasiones desembocan en la violencia pero a menudo también en la solidaridad. Se levantaron para ayudar a los chilenos forzados al exilio por Pinochet, para enviar víveres, imprentas y mensajes a los polacos encerrados por Jaruzelski, igual que antes acogieron a miles de judíos, sobre todo a niños, perseguidos por la Gestapo. No es que hagan más o mejor que los demás, sino que por ser reacios a las movilizaciones, sus emociones están más libres de una interpretación política o religiosa, ya que el discurso interpretativo dominante ha relegado a la sombra, e incluso a la opacidad, todo cuanto permitiría unir sentimientos e ideas, movimientos y política.

Capítulo 4

POLÍTICAS DEFENSIVAS

Es peligroso acusar a una u otra política de tener consecuencias negativas masivas sobre la vida de la sociedad, pues nos arriesgamos a ofrecer una definición demasiado vaga del mecanismo en activo. Las imágenes que acabo de ofrecer de la sociedad francesa, de su discurso interpretativo dominante y de sus tendencias liberales, no permiten llegar a una conclusión tajante sobre el carácter nocivo o positivo de dichas orientaciones culturales y políticas sobre las políticas sociales. Podemos, no obstante, identificar un cierto número de problemas estrictamente culturales que al parecer a la sociedad francesa le cuesta gestionar. Fracasa a la hora de darle respuestas que hagan compatibles los cambios necesarios con el mantenimiento de una cierta continuidad. Mencionemos algunos obstáculos que conviene salvar:

a) La negativa de la escuela de tomar en consideración las características individuales, psicológicas, sociales o culturales de los alumnos en nombre de la igualdad, hecho que favorece en realidad a los miembros de las clases más favorecidas y a penalizar a quienes sólo pueden apoyarse en la escuela.

b) Una segunda dificultad, ligada a la primera: una gran resistencia a todas las formas de pluralidad cultural, y la defensa de una supuesta «excepción» francesa. Más concreto aún es el peso de los prejuicios que afecta a los suburbios y a sus habitantes, que se traduce en un auténtico rechazo de una población que, pese a los numerosos fracasos, está en fase de integración.

c) Parece insuperable el bloqueo de las relaciones en el seno de las empresas.

d) En Francia existe una hostilidad profunda a todo lo que desplace las decisiones fuera de sus fronteras, sea la construcción de Europa o la globalización de la economía, algo que tiende a identificarse con el imperio norteamericano. El meollo del asunto resulta más difícil de definir aquí, pues ¿qué puede y qué debe ser la conciencia nacional en una eco-

nomía globalizada, en un mundo dividido por enfrentamientos político-religiosos de gran envergadura y por la difícil construcción de una Europa que opta por centrarse exclusivamente en su gestión interna?

El conjunto que forman estos cuatro problemas no abarca la totalidad de los riesgos de ralentización de la sociedad francesa. Conviene conceder al menos la misma importancia a las dificultades de funcionamiento del sistema político, en particular a su resistencia a la participación paritaria de hombres y mujeres. En cambio, es inútil repetir aquí las críticas reiteradas hasta el cansancio a la gestión estatal, administrativa,de numerosos sectores de la actividad nacional. La atención debe concentrarse sobre todo en la aptitud de la sociedad francesa para conocerse, para comprenderse, y en los cambios que hay que introducir en los procesos de decisión política.

En pocas palabras, el modo de representarse su propia existencia parece impedir a Francia prepararse adecuadamente para el futuro cegándola sobre sus necesidades y sus problemas. Vale la pena preguntarse antes de iniciar este análisis si hay que descartar esa imagen simplista que consiste en considerar negativa cualquier intervención llevada a cabo por razones sociales y políticas, cuando si se deja al mercado una libertad extrema se obtendrían los mejores resultados posibles. Esta aserción carece de auténtico contenido en una sociedad donde la mitad de sus ingresos no está regida por el mercado, y sobre todo donde el discurso dominante combina una visión profundamente crítica de la sociedad con una concepción orgullosa de la nación.

1. La excepción francesa: la «Gran Nación»

El concepto social de mayor influencia en Francia es la noción de un individuo reconocido en sus derechos universales al margen de toda pertenencia social o cultural, y cuya ciudadanía no coincide ya con una pertenencia nacional, sino que refleja la creación de una comunidad libre definida por el respeto a los derechos individuales. Es una noción liberadora y revolucionaria, que a una persona educada en la cultura política francesa le resulta difícil rechazar. El universalismo de la ciudadanía debe situarse siempre por encima de toda pertenencia comunitaria. Éste es el concepto típicamente francés de nación aunque su principal representante, Renan, como bien sabemos, no lo oponía frontalmente al concepto alemán de la nación como comunidad de destino.

Pero lo que resulta admirable como principio general entraña el riesgo de conducir a la privación de los derechos culturales de muchas personas, e incluso a la negación de todas las culturas, puesto que se deduce que la cultura francesa no es una cultura particular, estando ella misma al servicio de los derechos universales. Más concretamente, ese rechazo a lo específicamente cultural lleva a desvalorizar al resto de culturas que podríamos hacer aparecer en una escala a lo alto de la cual accederían sólo algunas naciones occidentales, en particular la Francia republicana. Hace ya tiempo que se tildó este razonamiento de etnocentrista, de ignorar y despreciar a otras culturas. ¿Acaso no fue en nombre del universalismo republicano que se armó el brazo de muchos colonizadores, incluidos aquellos que utilizaron las armas y la tortura para oponerse a los movimientos de liberación nacional? Cuesta dejar de ver que este republicanismo constituye la más poderosa de las barreras levantadas contra la movilidad hacia lo alto de los individuos llegados de fuera o descendientes de esclavos.

¿Cómo escapar a esta aparente contradicción? Primero mediante una política fácil de proyectar, aunque difícil de poner en práctica. Los derechos humanos se aplicaron primero a los ciudadanos, pero rápidamente se alzaron protestas inquiriendo de qué valía ser ciudadano cuando se era un esclavo en el trabajo. Muchos llegaron a proclamar que sólo los derechos sociales eran reales, mientras que en una sociedad capitalista los derechos políticos eran un trampantojo. De ahí a querer reservar todos los derechos a los trabajadores no había más que un paso fácil de dar, y que desemboca en una dictadura impuesta a todos en nombre del proletariado, que no tardaría en convertir a los mismos trabajadores en esclavos del Estado-partido. Durante cien años nuestra historia ha estado dominada por el enfrentamiento de dos errores igual de peligrosos: la negativa a conceder derechos sociales y culturales a todos lo que sufren alguna forma de dominación, y la imposición a todos de una dictadura en nombre de una clase, de un partido, de una religión o de una nacionalidad. Nunca cesará este enfrentamiento en torno a problemas tan masivos y fundamentales, pero podemos evaluar los avances de la democracia por los esfuerzos desplegados para combinar posiciones en apariencia opuestas. Lo que nosotros llamamos socialdemocracia, que inventaron los ingleses y los alemanes a finales del siglo XIX, supuso un inmenso progreso al extender la ciudadanía al conjunto de la vida social. Estamos lejos de haber realizado los mismos avances en el campo cultural, pero es justo en esa dirección en la que conviene avanzar.

El falso universalismo republicano agrava la dependencia de la mayoría, del mismo modo que el triunfo del «racionalismo» condujo antaño en Francia a conceder a todos los hombres el derecho de voto y negárselo a las mujeres en su conjunto. No se trata ahora de denunciar un concepto injusto y represivo sino de delimitar el meollo del problema: ¿cómo combinar el universalismo de los derechos y la diversidad de las culturas? Lo cual nos conduce a plantear una pregunta difícil: ¿por qué algunos jóvenes, sobre todo de origen árabe, sufren tan intenso rechazo de la mayoría de la población? Descendientes de inmigrantes, estos jóvenes habitantes de los suburbios tienen la nacionalidad francesa, hablan francés, han ido a la escuela en Francia y muy a menudo carecen de vínculos personales fuera de Francia. De manera que no es su comportamiento habitual lo que provoca el rechazo, es la imagen que los franceses se forman de sí mismos. Se consideran el país de la razón y de los derechos humanos, y aceptan de buen grado que los inmigrantes accedan a la nacionalidad francesa. Pero quienes no reconocen su superioridad se convierten efectivamente en inferiores.

No es mi intención caricaturizar a los franceses; no todos son «racistas», sólo faltaría, pero es cierto que muchos de ellos creen de buena fe que solamente Francia, el país que hizo la «Gran Revolución», es la patria de los derechos humanos y que los recién llegados deben integrarse en ella, algo que sí ocurrió en la Francia de la posguerra, cuando el «ascensor social» funcionaba bien. Muchos niños de una misma generación creían que podían educarse en esta sociedad, y eso es algo que hoy ha dejado de ser cierto. Al mismo tiempo, el incremento de contactos e intercambios entre culturas distintas obliga a admitir mejor las diferencias. Esto no significa que Francia sea en esto distinta de otros países que han experimentado una inmigración similar. Los acontecimientos recientes han sido menos violentos y menos sangrientos que los enfrentamientos étnicos que se produjeron en Gran Bretaña hace una generación, especialmente en los suburbios londinenses, o que las grandes crisis urbanas de Estados Unidos, que tienen en Watts, en el suburbio de Los Ángeles, su símbolo dramático. En Francia sigue existiendo, es verdad, una resistencia especialmente fuerte al nivel de la representación que los ciudadanos tienen de su país, considerado como perteneciente a un nivel superior de civilización y de libertad. Por más reparos que pongamos a las simplificaciones y aunque apoyemos la idea de que la ciudadanía es superior a las comunidades, seguimos tropezando con la resistencia y la incomprensión de una parte de los franceses. Por suerte, parece que estos obstáculos disminuirán gracias a las nuevas generaciones.

Cada uno de los problemas que aquí menciono es muy importante, pues las respuestas que se les den determinan nuestra relación con los demás. La sociología se ha centrado en ellos actualmente, en particular concediendo un gran espacio a los estudios desarrollados por Charles Taylor acerca del «reconocimiento» del otro.

2. La escuela de la República

No podemos reexaminar hasta el agotamiento la lucha de los «húsares de la República» contra las escuelas confesionales. Hace ya mucho que admitimos la opinión de que la Iglesia, el Ejército y las potencias económicas conformaron en la Francia del siglo XIX y de principios del XX un bloque reaccionario. El caso Dreyfus terminó de convencer a los que todavía dudaban. Con la doble reserva que nos imponen los historiadores: las dos escuelas eran menos diferentes de lo que se ha dicho, y Francia no había esperado a Jules Ferry para alfabetizarse.

Pero dejemos de lado estos recuerdos históricos. Planteemos preguntas más actuales e intentemos sobre todo apartar el discurso interpretativo dominante que ha silenciado e incluso se ha negado a conocer, por razones ideológicas, los problemas más importantes de la escuela francesa. Sin embargo, nada es más fácil que enumerar sus flaquezas, tan graves que exigen cambios radicales de orientación.

La primera, a la que ya nos hemos referido, es un falso igualitarismo que obliga a los maestros a considerar a todos los alumnos como similares, prescindiendo de que unos sean ricos y otros pobres, que haya antiguos y recién llegados, sin diferencias psicológicas entre ellos, etc. Las razones para defender esta impersonalidad en las relaciones pedagógicas pueden ser respetables, pues pretenden ser una garantía contra las presiones ejercidas por las categorías sociales más ricas y más influyentes, lo cual no impide que este igualitarismo tenga consecuencias desastrosas, puesto que la escuela debería acudir en ayuda de los más desfavorecidos para ofrecerles igualdad de oportunidades con respecto a los alumnos que viven en medios más instruidos.

El segundo punto débil es una distorsión tan sistemática que acaba por pasar desapercibida. La escuela y el instituto están dominados por la angustia sagrada de saber qué está permitido y qué prohibido, y más concretamente por el miedo a los castigos. El maestro se identifica a menudo con el mundo de la regla y la norma, mientras que la preocupación por

explicar los hechos, sean científicos, históricos u otros, queda relegada a un espacio marginal. Mientras muchos maestros se consideran ante todo transmisores de conocimientos, los alumnos —y cada vez más a sus padres— ven la escuela como el lugar donde aprender las disciplinas necesarias para la vida social.

No hay que tener miedo a decir que estos dos puntos débiles constituyen un auténtico factor de retraso y a la vez una falta de orientación. La calidad de los profesores, buena en conjunto, compensa las consecuencias negativas de este doble arcaísmo.

Ahora bien, durante décadas esos temas no se han estudiado ni discutido. Y el discurso interpretativo dominante se limitó a la canción facilona de las desigualdades sociales en la escuela. Hoy parece casi increíble que se haya negado durante tanto tiempo y tan completamente las desigualdades sociales en la escuela. La escuela que ha querido dispensar la igualdad de oportunidades a quienes partían de un nivel más bajo se ha convertido no solamente en transmisora de desigualdades, sino en un factor importante del incremento de las mismas.

¿Debemos añadir a estos dos temas fundamentales la mala orientación de los alumnos o la mala formación de los profesores? El público sólo ha percibido los conflictos entre maestros y didácticos, sobre todo en los ámbitos de las matemáticas, la historia y la lectura. Muy pocos son los que, como el profesor Meyrieu, han batallado en pro de una teoría pedagógica. ¿Y qué conocimientos dispensan las IUFM a sus alumnos sobre los problemas psicológicos de los adolescentes o sobre las relaciones entre culturas diferentes? Es especialmente la relación maestros/discípulos la que parece sustraerse a la observación, cuando no debería desembocar en la acusación o en la condena de lo que sea. Los problemas de la educación no pueden reducirse a un apéndice del problema más general de la desigualdad o de la dominación capitalista. Pero es tal el vacío teórico y práctico en el ámbito de la educación que resulta ya urgente enfrentarse al discurso interpretativo dominante y examinar con la mayor concreción posible el funcionamiento interno de nuestro sistema educativo en cada tipo de establecimiento.

Hoy no tiene sentido defender la posición antigua, puesto que muchos estudios han demostrado que la naturaleza de las relaciones entre profesor y alumno, y sobre todo la definición que los maestros hacen de su función como transmisores de conocimiento, tienen consecuencias importantes sobre los resultados escolares. Allá donde los maestros se definen como un grupo en comunicación con otro grupo, el de los alumnos,

y se interesan individualmente por el alumno, éstos obtienen mejores resultados. Que problemas tan amplios e importantes no pueden resolverse en pocas frases, que haya que comparar los argumentos dispares, justifica que los debates sobre la escuela sean tan acalorados, pero lo importante es no perder nunca de vista la realidad. Y sin embargo, consideraciones como las que acabamos de mencionar, en particular la afirmación de que el desarrollo personal del alumno debe ser una de las preocupaciones centrales de la escuela, son rechazadas con indignación por muchos maestros y por una parte de la opinión pública. Demuestran una gran ceguera, puesto que si bien los efectivos de la enseñanza privada no han aumentado en porcentaje, la proporción de padres que han recurrido a ella para sus hijos durante un período dado no ha hecho sino aumentar recientemente.

Hay que subrayar al mismo tiempo que los jóvenes maestro/as destinados/as a sectores difíciles al finalizar su estudios, durante los cuales no han recibido ninguna formación en pedagogía previa a su relación con los alumnos, tropiezan con dificultades que suponen un auténtico sufrimiento. Una proporción elevada de maestros que ejercen en barrios difíciles no tardan en solicitar su traslado, sufren trastornos personales fruto en gran medida de lo que ellos (o ellas) viven como una injusticia hacia sus personas y hacia su función. La escasez de experiencias practicadas, la falta de interés por las experiencias de los equipos pedagógicos que han tomado iniciativas como la de la calle de Vitrube en París (distrito XX), demuestran que el espíritu republicano ya no puede seguir alimentando esperanzas y que incluso genera más desigualdad que igualdad de oportunidades. En ningún ámbito de la vida social es tan evidente la necesidad de transformar el modelo francés y estudiar con un talante más innovador las relaciones entre un universal que debe definirse con claridad y las características psicológicas, sociales y culturales de los alumnos, que los maestros deben tomar en consideración.

3. El laicismo

Es el mismo conjunto de reacciones y de problemas que encontramos cuando nos interesamos por el universalismo republicano en la escuela y en las actitudes generales con respecto a la religión, en concreto el islam, convertido en la fuerza religiosa más activa y expansiva en Francia, dado el elevado número de inmigrantes procedentes de países islámicos. Sin

embargo, todo lo concerniente a la religión despierta tantos ecos y afecta de tal modo a la memoria colectiva en Francia que es preciso elaborar un análisis especial para evaluar el papel del pensamiento social cuyas orientaciones y actitudes con respecto a la religión acabo de criticar.

La palabra laicismo condensa en sí todos los elementos de la reflexión, puesto que es utilizado en pocos países, fuera de Francia y de Turquía, y hasta es intraducible en muchos países, como Estados Unidos. La separación de Iglesias y Estado votada en 1905, cuyos términos son moderados aunque se inscribe en una larga guerra entre la Iglesia católica y un Estado de marcado espíritu anticlerical o antirreligioso (como en Brasil, Argentina y Chile en esa misma época), no traduce solamente el reconocimiento de las Iglesias por parte del Estado, que a cambio no financia ningún culto. Afirma que la ciudadanía, y por lo tanto la esfera de la vida política, está completamente separada del mundo religioso. Un siglo más tarde, Francia se opondrá a que los orígenes cristianos de la civilización europea se inscriban en el proyecto de la Constitución Europea, no para negar una realidad histórica incontestable, sino por negarse a dar a la democracia y a la vida política fundamentos religiosos. El contraste resulta llamativo con los países donde existe una religión de Estado y por lo tanto sacerdotes y religiosos a los que se paga con fondos públicos —pero donde esas Iglesias a menudo tienen escasa influencia—, y más aún con las democracias que asocian las reglas de la democracia a los principios de la moral cristiana. No hay caso más axiomático que el de Estados Unidos, donde las reuniones de gobierno empiezan con una oración religiosa y donde el actual presidente, George Bush Jr., repite a todo el que quiera oírlo que lucha contra el Eje del Mal en nombre de los valores cristianos.

Nunca he dejado de criticar el modelo ideológico dominante en Francia, especialmente en el entorno escolar, pero tiendo a suscribir sin vacilaciones la postura francesa, es decir, el laicismo, porque pretende brindar fundamentos no religiosos a un modelo de organización social. Las puntas de anticlericalismo y de espíritu antirreligioso que pueden observarse en Francia son mucho menos peligrosas que todas las formas de justificación moral y religiosa de una política o de unos programas de enseñanza. Todo lo que evoca la fórmula *Gott mit uns* («Dios está con nosotros»), aunque venga de boca de espíritus firmemente demócratas, me parece imbuido de proyectos de guerra santa, y por lo tanto hace más probable el «choque de civilizaciones» con base religiosa. Las sociedades que remiten a una creencia el principio de unidad de sus instituciones y

de sus objetivos entrañan el riesgo de conjugar todos los conflictos en un enfrentamiento global.

Es imposible hoy discutir las relaciones entre las religiones y la vida política como si no existieran una cruzada y una anticruzada sumamente peligrosas para el mundo. Pero no debería llamarse islam al conjunto de países donde domina la religión musulmana, como tampoco conviene llamar cristiandad al conjunto de países —y esto incluye a Francia— donde las iglesias cristianas son frecuentadas por la gran mayoría de la población. En lo referente a estos puntos fundamentales, estoy más de acuerdo con los laicos que con sus adversarios.

Esta toma de postura general debe completarse recordando el debate que suscitó el proyecto de ley que prohibía el uso del velo en la escuela. En la Comisión Stasi, instituida por el presidente de la República para formular una opinión sobre este problema, yo defendí, como otros colegas, una postura que pudo parecer contradictoria en relación con mis planteamientos conocidos a favor de la diversidad cultural. Si el número de mujeres con velo ha aumentado, es por razones no meramente religiosas. Sin duda conviene dar al culto musulmán y al género de vida de los países árabes o de Turquía una visibilidad normal, y por lo tanto mejores garantías que en el pasado. En un sentido más profundo, el fenómeno religioso en general —cristianismo, pensamiento judío, universo islámico — está, a mi parecer, estúpidamente marginado de nuestros programas oficiales. Pero este resumen de mis posiciones habituales no supone en modo alguno una contradicción con lo que manifesté en el seno de la Comisión Stasi. Llevar el velo en la escuela no responde solamente a la diversidad cultural; las colegialas o estudiantes de instituto pueden llevar el velo con toda libertad fuera de la escuela. De lo que se trata es de defender un espacio común para todos. No es contradictorio desear que haya una mayor diversidad cultural contra la cultura «única» con la que se nos suele invitar a identificarnos, y dar *prioridad* a la ciudadanía sobre las comunidades. Tampoco es contradictorio defender un laicismo más respetuoso con las formas de pensamiento y de expresión de tipo religioso, incluso cuando no están gestionadas por una Iglesia o un culto. Añadamos que el Parlamento y la opinión pública en Francia han aprobado masivamente la ley que mantenía la prohibición del velo, y que ninguna gran organización musulmana ha pedido por ello una protesta en masa.

Este caso importante, acaloradamente discutido en todo el país durante más de seis meses, me brindó la ocasión de formular con claridad mi postura. Defiendo sin concesiones el laicismo y desconfío de los Esta-

dos que tratan de imponer su voluntad a toda la sociedad; contra estas tendencias hegemónicas trato de preservar el espacio del sujeto humano en la realidad y en los análisis sociales. Rechazar las pretensiones hegemónicas tanto del Estado como de las Iglesias es necesario para construir un pensamiento que someta el análisis y la evaluación de los hechos sociales a un principio ajeno y superior al poder establecido, da igual que se llame conciencia de sí, derechos humanos o solidaridad. Pero esta defensa del laicismo debe ir acompañada de un mejor conocimiento y de un mayor respeto a la diversidad de culturas.

4. Los suburbios de la República

Los problemas de la escuela forman parte de una crisis general de las sociedades contemporáneas, en particular de su sistema político. En Francia revelan la resistencia de la sociedad francesa al cambio de paradigma social y cultural. Esta dificultad se puso de manifiesto con las algaradas que en noviembre de 2005 levantaron algunos suburbios, sobre todo en los alrededores de París. De una magnitud sin precedentes, carecían de contenido religioso, y tampoco se explicaban por razones propiamente económicas. Existe un extenso acuerdo entre los observadores para juzgar que lo que las desató fue la sensación de discriminación que soportaban los jóvenes de origen árabe, turco o africano, duramente castigados por el paro. Al cabo de dos generaciones en que los inmigrantes o descendientes de inmigrantes disfrutaron de un cierto grado de integración, la generación actual formada por los hijos o nietos de emigrantes parece sumida en un proceso de «desintegración», pues muchos franceses de «raíz» ejercen contra ellos una discriminación activa, sobre todo contra los varones. A menudo a un joven beur o africano le resulta imposible obtener un trabajo, salvo si oculta su apellido, con lo cual tal vez consiga una primera convocatoria de entrevista que, naturalmente, se resuelve en fracaso en cuanto se persona. A este tipo de rechazo le sigue un repliegue en el grupo familiar y en la comunidad, que se traduce en un control represivo de las muchachas por parte del hermano mayor. El foso se va ahondando hasta lo que parece una verdadera segregación.

Son observaciones necesarias, pues los fenómenos colectivos deben contextualizarse en el tiempo y en el espacio, y es indispensable definir la naturaleza de la crisis o del conflicto que se está fraguando. Pero ¿cómo no sorprenderse porque no se hayan ofrecido análisis de este fenómeno

mucho antes? Durante las décadas pasadas, los problemas han ido acumulándose y algunos observadores perspicaces como François Dubet, con su libro pionero *La Galère, jeunes en survie* (Fayard, 1987), Mathieu Kassovitz, con su película *El odio*, o Didier Lapeyronnie nos han ofrecido gran cantidad de observaciones y propuesto interpretaciones sobre la vida y los hechos de los jóvenes de los «suburbios» o «barrios». Con todo, fuera de estas excepciones dignas de mención, la sociedad francesa y su discurso ideológico dominante han permanecido mudos ante fenómenos masivos que deseaban considerar marginales. Se han empeñado en encontrarles una explicación de tipo exclusivamente económico o demográfico; no se preguntaban por la población afectada; se denostaban las grandes aglomeraciones del HLM, la degradación de los edificios, las malas comunicaciones con el centro de la ciudad; pero rara vez se criticaba a los ayuntamientos, a los que se les rendía homenaje general, que resultaba más excesivo porque subrayaba su impotencia. Del otro lado del horizonte surgían las críticas concentradas sobre la policía. Se habló poco de la escuela, y apenas de la vida familiar y profesional de los jóvenes afectados. En lugar de eso, más bien se transmitía la imagen de una población desocializada, en estado de regresión, como demostraba la vida grupal en la que el jefe, que se ha impuesto por la fuerza, se atribuye un poder análogo al de los machos dominantes en ciertas manadas. El lenguaje tradicional disponía de una categoría adecuada para designarlos: subproletariado (*Lumpemproletariat*), pero no tenía en cuenta la dimensión étnica de estas situaciones. Y aún menos la importancia de la economía ilegal, que llaman *business*. Cuando estallaron las revueltas, cuando los conjuntos habitacionales fueron abandonados por sus ocupantes, se tildaban tales fenómenos de marginales, y la misma palabra designaba a quienes, siendo pobres y miembros de minorías culturales, mostraban una muy escasa capacidad de ascenso social.

¿Por qué esta reticencia a saber? Se contentaban con pensar que cualquier cambio, asociado incluso a una modernización importante, tiene una cara oscura y que había que aceptar la existencia de un número creciente de marginales o excluidos. Pero problemas económicos, pertenencia cultural, forma de vida familiar, situación de las mujeres, relaciones con las instituciones de ayuda social y con los ayuntamientos, conflicto interétnico, todos estos temas han estado mucho tiempo superpuestos en una semipenumbra como si cada persona estuviese constituida por un determinado número de compartimientos aislados entre sí. El silencio de los ideólogos se ha adaptado increíblemente bien al silencio de

la sociedad, que se contentaba con combinar una cierta dosis de represión policial con algunas intervenciones humanitarias. SOS Racismo organizó un inmenso movimiento de solidaridad entre las personas que han hecho de Francia una tierra generosa y entusiasta de la libertad. Pero más allá de estas reacciones, la vida profesional e intelectual francesa ha dedicado escasa atención a los problemas y conductas de los descendientes de los inmigrantes de cultura islámica. Por eso, cuando SOS Racismo se dio cuenta de que su acción no daba apoyo solamente a personas con problemas, sino a grupos nacionales o nacionalistas, creó un grupo de trabajo para decidir entre las dos orientaciones posibles. El Palacio del Elíseo, que siempre ha ejercido una influencia muy directa sobre este movimiento, instó a elegir la postura más prudente, por miedo a dar la impresión de que el gobierno francés apoyaba al PKK kurdo. Una vez más, la reflexión se zanjó en seco sin salir de las fórmulas trilladas.

No es mi intención ofrecer una interpretación precipitada, sino mostrar que el discurso interpretativo dominante ha impedido desarrollar análisis, comparar interpretaciones y que surjan nuevas ideas. Como si no hubiese nada que decir sobre personas que no conforman más que una masa gris en la que es imposible distinguir nada. La «marcha de los beurs» movilizó a buen número de jóvenes, y tras un largo camino conquistó un apoyo tan importante de la opinión pública que François Mitterrand, presidente de la República, recibió a sus organizadores. Hace mucho que una iniciativa de este tipo parece imposible. El silencio y la confusión han arraigado de manera que la sublevación en los suburbios tomó a todo el mundo por sorpresa y así terminó metiendo en el mismo saco a incendiarios, traficantes y a jóvenes en paro, malogrando así un análisis pertinente. Los propios jóvenes renuncian a comprender quiénes son, qué quieren, qué pueden hacer.

Pero ¿acaso no es normal que una sociedad considerada sin «actores» perciba su propio malestar en términos de crisis y de desintegración, sin mencionar la existencia de protagonistas, su pasado, su futuro, sus decisiones y sus experiencias vitales? Si compartimos esta opinión, hay que reconocer que el éxito es completo: para el discurso interpretativo dominante esos jóvenes o menos jóvenes, hombres o mujeres, beurs o africanos, simplemente no han existido.

5. ¿Conscientes y organizados?

La conciencia de sí no puede surgir de la nada; el afán de libertad no puede resultar de la privación de libertad. Esta constatación hace que a menudo se atribuya un papel principal a una elite procedente del exterior y destinada a transformar en solitario a los dominados en libertadores. De eso y nada más habla Émile Zola en su novela *Germinal*. Es una idea muy en boga en el siglo XIX cuando un proletariado, en cierto modo arrastrado a la marginalidad, parecía impotente para procurar su propia liberación. El movimiento socialista, marxista en concreto, constató esta idea. El menos instruido de los compañeros de Lenin, Stalin, había cursado al menos estudios en el seminario, y los demás eran prácticamente todo auténticos intelectuales. En el siglo XX dominaba esta situación y se imponía la idea de que sólo una vanguardia podía liderar la lucha de clases, lo cual se tradujo en una dictadura que se ejerció sobre el proletariado y, en un sentido más amplio, sobre el conjunto de la población.

La idea de sujeto nos lleva a comprender tanto la explotación y la dominación como la liberación. La suerte de todos los movimientos de liberación se decide en esos vaivenes entre las proclamas de libertad, que llegan de arriba inspirando al sector dominante la convicción de ser el agente liberador de los dominados, y el movimiento de liberación propiamente dicho, que es destrucción del adversario y de su fortaleza, pero también deseo de convertirse en sujeto. Si el pueblo en su revuelta destruye las obras de la inteligencia, profana sepulturas, quema libros, no tardará en convertirse en esclavo de quienes le enseñan a no ver en el dominado más que la dominación, y no la huella del trabajo del sujeto. Si por el contrario el dominado que se libera es consciente de que en él se están liberando fuerzas creativas, y si —algo más difícil— tiene la sensación de que su liberación significa que todos, incluido el dominante, acceden a la creatividad y a la libertad, la subjetivación se extiende por doquier, cargada de libertad y de creatividad.

La modernidad sólo llega a constituirse y el racionalismo y el individualismo sólo se conjugan cuando los individuos se separan de sus contextos sociales y se conciben a sí mismos como sujetos. Pero falta algo en este planteamiento: ¿cómo esta persona reconoce al otro como sujeto? La respuesta habitual es que hay una complementariedad en el reconocimiento del otro como sujeto y en el reconocimiento de uno mismo como sujeto; pero el posfeminismo nos demuestra hasta qué punto esta respuesta automática resulta insuficiente. Las mujeres no solamente aspiran

a una relación de igualdad con los hombres, y también han luchado contra las discriminaciones y las desigualdades soportadas, pero su máxima aspiración es construirse como mujeres. Dicho de otro modo, cada vez conceden más importancia a la relación consigo mismas que a la relación con el otro, que no puede ser un objetivo en sí. El otro es sólo un medio —casi siempre de enorme importancia— para construir la relación de sí consigo.

A esto se opone la larga tradición intelectual y política donde se sitúa el discurso interpretativo dominante que ha conservado un espacio cardinal en la vida política e intelectual francesa; de François Mitterrand recibió nuevo aliento, se apartó del poder a Michel Rocard y dio la victoria a los partidarios del «no» en el referéndum sobre el proyecto de Constitución Europea. En Francia cunde la sospecha de que al hablar de los actores se incurre en un subjetivismo manipulado por las fuerzas más conservadoras, especialmente religiosas. Son muchos los que han caído en la tentación de pensar que las mujeres, considerándolas menos racionales y más expuestas a la influencia de la Iglesia, incurrían en este subjetivismo y por lo tanto defendían ideas conservadoras.

Esta primacía de lo político, que ha sido un impedimento constante para el desarrollo del sindicalismo de acción directa, y que siempre ha subordinado la acción sindical a un partido, ha impedido además la formación de una sociología o de una historia de los actores, contentándose con las explicaciones que responsabilizan a la situación económica o a la dominación de clase como una respuesta válida para todo. Si bien es verdad que poco a poco estos rechazos se han mitigado y que las ciencias sociales de los actores están floreciendo en todas partes, sigue siendo verdad también que el tema del sujeto, tanto tiempo desestimado con agresividad, asoma de nuevo a la superficie, la fuerza y la influencia del discurso interpretativo dominante siguen siendo tan grandes que valdría la pena enfrentarse a él en un tono más polémico. Pero por mi parte insistiré en dar prioridad a un proyecto de reconstrucción meditada del pensamiento social.

Capítulo 5

SOMBRAS Y LUCES

1. Después de Jean-Paul Sartre

El discurso interpretativo dominante, personaje principal de los capítulos precedentes, no puede comprenderse sin conocer el contexto histórico en que viene ejerciendo su influencia: la Guerra Fría que quebró las iniciativas y revueltas a ambos lados del telón de acero, aunque con métodos muy distintos. Si queremos comprender bien la razón de ser y la lógica de este discurso dominante, basta con que leamos a los mejores autores que contribuyeron a difundirlo.

Jean-Paul Sartre es quien tuvo mayor influencia y quien más ataques recibió de quienes aborrecían su humanismo, una incomprensión a todas luces extraña pues la obra de Sartre está impregnada del fin de la sociedad burguesa y del movimiento obrero, y su adhesión desde 1956 a la política comunista nos ha dejado un sabor a solidaridad hasta la muerte más que una esperanza en futuros redentores. Jean-Paul Sartre no pertenece al modelo cultural y político dominante y por ello aparece aquí, fuera de mi análisis del DID, porque él preparó el advenimiento haciendo el vacío de los actores históricos del período anterior, dejando un amplio espacio desocupado donde pudo crecer como la mala hierba el discurso interpretativo dominante. La ambigüedad de Sartre, que lo convirtió en el mejor testigo y el más influyente de la posguerra hasta 1956 e incluso 1968, obedece a que mostró a individualidades víctimas de su ilusión por hallar el bien, lo justo y el sentido, pero estaban ciegos a las realidades que los asedian por los dos lados: de un lado, los que se identifican con la seriedad, con la virtud, y no son siquiera capaces de pensarse a sí mismos; en el lado opuesto, los que están dominados de modo tan absoluto que nadie puede acercarse a ellos y unirse a ellos salvo en el nivel más bajo, aceptando la dialéctica brutal según la cual sólo se puede acceder al bien pasando por el mal. Es lo que suele repetir Goetz, el personaje más extremo creado por el Sartre dramaturgo, que acaba poniéndose al mando de los campesinos alemanes después de haberlo rechazado, en una re-

vuelta que dirige con enorme brutalidad. Pero en Sartre las masas sociales no son actores históricos. No hay movimiento social sino, al contrario, esa seudovida social que ha terminado por afectar a Roquentin en *La náusea.* Ni capitalistas ni empresarios, sino «burgueses» satisfechos de sí mismos, más apegados al orden establecido que a la creación de una sociedad industrial. Tampoco hay movimiento social en esta clase «dominada», pues su dominación es tan completa que en su seno no puede darse la formación del actor, del ser que actúa, y tampoco ningún actor tiene la palabra en esta clase. En su nombre hablan los jefes que ante todo están alejados del pueblo y de sus experiencias vitales. Esta historia vaciada de historia no es la verdad de un período donde el movimiento obrero no existía, sea porque fue aniquilado por los partidos comunistas, sea porque fue absorbido por el brutal desarrollo capitalista del país que ya no podía reequilibrar.

Sartre se fija sobre todo en las categorías intermedias más ambiguas, donde viven esos a los que Francis Jeanson llamó acertadamente los «bastardos», atribuyendo a este sustantivo un papel fundamental en la obra de Sartre; esos a los que se designa también como «impostores», en medio de los cuales campa el propio Sartre, presencia indirecta en sus obras de teatro antes de convertirse en el personaje único de *Las palabras.* Pero a él le resulta imposible encerrarse del todo en este odio a sí mismo que en Francia nunca alcanzó el mismo nivel de violencia que en el mundo germánico. Hay por lo tanto un Sartre dulce —«blando», según quienes pretenden expulsarlo de nuestra memoria—, el que escribió *El existencialismo es un humanismo*, que intentó la aventura del RDR* con David Rousset y Gérard Rosenthal. Un Sartre muy irreal, es cierto, cuya imagen se ha disuelto en las posturas progresivamente radicales que fue asumiendo a partir de 1956, el mismo año del Informe Jruschev, que revelaba al mundo los crímenes de Stalin, y que llegó incluso a adoptar las posturas más inquietantes a favor de la justicia de clase o del terrorismo, pese a haber tenido la ocasión de descubrir su vacuidad, prestando apoyo a la banda Baader Meinhof en Alemania. El Sartre que vendía *La Cause du peuple* en Billancourt a la entrada de las fábricas Renault no solamente resulta patético, sino que además está sumido en toda suerte de

* En 1948 se une al Rassemblement Démocratique Révolutionnaire (RDR), fundado entre otros por David Rousset y Georges Altman. Era un movimiento más que un partido, que repudiaba por igual el estalinismo del PC francés y el reformismo socialdemócrata. Sartre lo abandonó en 1949. (*N. de la t.*)

contradicciones. Se ha ido encerrando en una historia sin actores, sin conflictos, sin reformas, sin conciencia posible. Es este conjunto de juicios negativos sobre una perspectiva de la sociedad sin sentido y llena de mala fe, por la que circulan sin ningún objetivo un conjunto de individuos carentes asimismo de cualquier ilusión de sentido y de orden, lo que explica la relevancia y el inmenso éxito de Sartre. Pues la época en que él escribió fue una época sórdida.

Es en *La edad de la razón*, una novela que no llegó a tener el éxito de sus obras teatrales y ni siquiera de *La náusea*, donde Sartre construyó su imagen más potente de un mundo vacío en el que Mathieu, el personaje protagonista, logra apartar los espejismos y la tentaciones de una acción artificial para dejar sitio a una vida hecha de no-sentidos, de derrotas, que no posee más unidad ni fuerza que una lucidez gracias a la cual mantiene cierto autocontrol, aunque le deja sin energía frente a los problemas inmediatos, como el aborto de Marcelle. Mathieu es sin lugar a dudas un sujeto que construye su vida sin someterla a ninguna autoridad o ideología exterior. Es incluso un sujeto que nos protege tanto de las movilizaciones como de las buenos modales. Pero un sujeto que sólo existe no actuando, no afrontando el mal, la injusticia o la ignorancia. Ninguno de los personajes de la novela, ni siquiera Brunel, el militante comunista, posee una realidad singular, pues el tema de la novela es el rechazo de las condiciones de toda acción. Este vacío, esta impotencia, este rechazo al compromiso tal vez sean una figura del sujeto, pero son su grado cero. Si bien esos personajes defienden un espacio de libertad contra una burguesía impotente o cobarde, Sartre emite sobre ellos juicios muy lúcidos reduciéndolos a la no existencia.

Si ponemos a Sartre donde la Historia lo ha colocado, en el punto de partida de los movimientos intelectuales de las décadas de 1950, 1960 e incluso 1970, salta a la vista que no pertenece al campo de los que cabría llamar «posmarxistas». Por ese motivo el meollo de su reflexión, en la que se entremezclan tendencias del todo opuestas, puede verse en su informe al Partido Comunista. Persuadido de manera elemental en la misión histórica del proletariado, no toma en consideración ninguna otra solución política salvo la adhesión o el apoyo al Partido. En *Los comunistas y la paz*, se dirige a los comunistas sin adherirse al Partido, pero abundan los ataques y las polémicas contra sus adversarios. Pero es demasiado fácil ser irónico con Robinet, editorialista del diario *Le Figaro*, y condena de forma demasiado tosca al periodista G. Altman, que como muchos otros tomó el camino que iba desde la izquierda a la derecha,

pero sobre todo para apartarse del Partido Comunista, que le parecía la máxima amenaza.

Será en definitiva en un texto claramente anterior, fechado en 1946 (publicado de nuevo en *Situaciones 3: Materialismo y revolución*), donde encontramos lo que a fin de cuentas centra mejor la imagen que nos ha quedado del pensamiento de Sartre. De manera todavía poco política, desprendida de las polémicas sobre la actualidad, condena el materialismo, que tacha de contrario al espíritu revolucionario, pues éste no existe sin voluntad de libertad y de liberación de todos los hombres, y no solamente de una clase. Escribe: «No existe oposición entre las dos exigencias de la acción, a saber, que el agente sea libre y que el mundo en que él actúa esté determinado [...] La libertad es una estructura del acto humano y sólo aparece en el compromiso; el determinismo es la ley del mundo». Cada página de este texto es digna de una cita: ¿existe una manera de afirmar con mayor claridad la primacía de una libertad que sólo existe en una subjetividad impotente?

El texto más complejo de Sartre dedicado a la clase obrera y al comunismo es *La respuesta a Lefort*, escrito en 1953 (recuperado también en *Situaciones 3*). No pretendo juzgar su pensamiento, y en concreto la opinión básicamente favorable que Sartre expresa acerca del Partido Comunista, una opinión que suena algo extraña y molesta a un historiador-sociólogo como yo, que ha aprendido con Hannah Arendt y con el propio Claude Lefort qué es el totalitarismo. En este punto cardinal, creo que Sartre perdió la partida: las sutilezas de su pensamiento sobre el vínculo y la distancia entre clase y partido se resuelven a fin de cuentas en decir que el Partido Comunista es necesario para que la revolución, ineluctable aunque no automáticamente, se haga realidad. El texto fue escrito en 1953 y reeditado en 1956, fechas que nos obligan a ser reticentes. Lo mismo que las páginas sobre la «pasión» de la clase obrera, presa de un trabajo deshumanizador, lo cual hace necesaria la función reconstructora del Partido. ¿Por qué un punto de vista tan negativo y unilateral del trabajo obrero? En aquellas mismas fechas, yo llevaba años preguntando a los obreros de todas las categorías y ramos profesionales, y la conclusión que extraje era que la conciencia de clase culminaba cuando el oficio, la autonomía obrera, eran destrozados por la penetración de la llamada organización científica del trabajo, es decir, por la lógica del beneficio. Una realidad que Sartre conocía históricamente, puesto que menciona 1903 sin, no obstante, demostrar que conocía la gran huelga de 1913. Pero ¿por qué hablar sólo de las «masas» cuando en vísperas de la

Primera Guerra Mundial más de la mitad de los obreros eran ya cualificados, cuando la proliferación de las OS no se produce hasta los cambios de la producción acabada la Segunda Guerra Mundial? Podemos pensar que Sartre reconocía parcialmente la legitimidad del punto de vista de Lefort, quien hace hincapié en atribuir todo el sentido de la acción en la experiencia obrera, pero él ve que este sentido viene de fuera, del Partido. De entrada, se inclina a concluir que el sentido de la acción de clase emana solamente del Partido, una posición inaceptable después de 1936, 1947 y 1948. Es verdad que no llega a identificarlo del todo con el partido; se limita a exigir que nadie encierre a la clase obrera en sí misma. Sin embargo, el resultado es justamente la negación de la capacidad de esta clase de actuar con autonomía y libertad.

Sartre es, en resumen, el gran testigo del crepúsculo del movimiento obrero. Lo capta en el momento en que deja de ser un movimiento social, pero no se pregunta si no es la influencia totalitaria de los partidos comunistas lo que explica su degeneración. Sartre no se sitúa en la frontera de un período, sino al final del período precedente. El discurso interpretativo dominante que se desarrolla durante la última fase de su vida, casi siempre contra él, no se equivoca al entender que su discurso lo lleva hacia el pasado, aunque se equivoque al no ver en la obra sartreana la invocación a menudo desesperada de unos actores desaparecidos.

2. Sombra ideológica y libertad personal

He acumulado suficientes argumentos para demostrar el carácter negativo del «clima» intelectual del último medio siglo, el que empezó con la decadencia de Sartre. El terreno del pensamiento social y más concretamente de las ciencias sociales ha sido esterilizado no por una orientación teórica, sino por un discurso interpretativo dominante que se ha infiltrado en todas partes, cerrando un buen número de dirección de líneas de investigación, llegando a ejercer incluso una presión directa que pudo ir hasta la violencia. No se trata del estructuralismo, que ha producido grandes obras, que el discurso interpretativo dominante sólo ha utilizado deformándolo, como también ha hecho con el marxismo, para crear la imagen de una sociedad sin actores sometida a estrictos determinismos, sobre todo económicos, y que impone a no actores su poder absoluto.

La situación ha sido muy diferente y peor al otro lado del telón de acero, donde sólo Polonia nunca dejó de mantener contacto con el mundo

intelectual al que pertenecía. Fuera, sólo se podía enseñar un catecismo repitiendo textos considerados sagrados. En las universidades de algunos países occidentales no era obligatorio hacer referencia a algún tipo de escuela de pensamiento, pero en la mayoría estaban firmemente decididos a ignorar los resultados de toda investigación de la que desconfiaran *a priori*. Más concretamente, el reclutamiento de investigadores no se basaba solamente en criterios profesionales, pues la evaluación de sus trabajos solía ser en general inexistente. Alrededor de esas amplias manchas de sombra existía una amplia zona llena de prejuicios, prohibiciones, reticencia a conocer, que supuso un obstáculo para la creación de pensamientos novedosos. Se ejerció esa presión para favorecer orientaciones intelectuales muy distintas, y mi crítica no puede ser unilateral. En Estados Unidos, un presidente de la Asociación Americana de Sociología declaró en su discurso inaugural que ya no era necesario hablar de escuela estructural-funcionalista porque no existía otra y por lo tanto era ésta *la* sociología. Aún recuerdo el impacto que me produjo cuando al inicio de mi primera estancia en Estados Unidos, en 1952, asistía yo al seminario de Talcott Parsons, por entonces en la cumbre de su gloria en Harvard. No lo acuso, por supuesto, de haberse encerrado entonces en su sistema, pero aún tiemblo al rememorar la inmensa distancia que me separaba de él en ese momento; no había casi nada en común entre las grandes universidades norteamericanas y el espacio mal organizado donde se formaba la nueva generación europea, influida por el marxismo así como por la experiencia de los regímenes totalitarios.

Seguramente no habría que decir que el mundo de las ciencias sociales estuvo durante gran parte de este período dividido en «escuelas» como lo estuvo antaño el imperio de Carlomagno, y que tras su muerte estalló en tres reinos a su vez rápidamente fragmentados. Una afirmación semejante, además de ser inaceptable, enseguida revela su carácter excesivo y doctrinario. En ningún país donde he trabajado he tenido la impresión de estar encerrado en un «pensamiento único»; desde luego no en Francia, ni en Italia o en Bélgica, y añadiré que tampoco en Polonia, Estados Unidos, Québec (Canadá), Chile y Argentina antes de los golpes de Estado militares. Los márgenes de libertad real, que no se limitaban a aceptar lo que no estaba prohibido, variaban de un país y de una universidad a otra, pero conviene en cada ocasión hacer un análisis particular de los límites impuestos a la reflexión, sin acusar de represivo a un sistema que más a menudo estaba encerrado en sí mismo.

Si deseo ceñirme aquí al caso de Francia es porque mi carrera profesional se ha desarrollado sobre todo en este país y ha ejercido durante mucho tiempo una gran influencia. Es verdad que las ideologías dominantes se han desarrollado y han afectado a la creatividad de muchos, pero no es menos cierto que en lo esencial la liberad de pensamiento y de expresión de la mayoría se ha respetado.

Son las sociedades que han conocido una gran centralización de Estado, apoyada casi siempre en una concepción del progreso que exigía una franca ruptura con las antiguas coordenadas, las que han elaborado los conceptos más integrados de la vida social. Muy diferentes han sido las sociedades más precozmente capitalistas. En la sociedad francesa, que pertenece a la primera categoría, la carga del pensamiento estatal no ha excluido la existencia de espacios ocupados por conductas y conflictos de valores. En la Francia de entonces, el control sobre la vida intelectual era muy escaso. Los intelectuales franceses durante mucho tiempo se han movilizado por grandes causas. Llamaron a los ciudadanos a luchar contra los reyes y, pese a violencias inútiles, los laicos impusieron a los clericales la separación entre Iglesias y Estado, lo cual produjo al cabo de cierto tiempo resultados positivos y la formación de un laicismo tolerante. Sería paradójico que un intelectual francés como yo, integrado toda su vida en las instituciones universitarias, se quejase de haber carecido de libertad. No solamente he sido siempre completamente libre, sino que hadas bondadosas nos han ayudado, a muchos intelectuales de mi generación y a mí mismo, a ir no solamente hacia la libertad sino también hacia el espíritu más creativo. En el CNRS, Georges Friedmann creó los primeros equipos de investigación en el campo de la Sociología del Trabajo y me integró en ellos. Pero fue sobre todo una nueva institución, la sexta sección de la Escuela de Altos Estudios de Ciencias Sociales, la que dio a las ciencias sociales, asociadas a los estudios históricos, la existencia oficial que les faltaba. Varias personalidades han desempeñado un importante papel en la creación de esta institución, pero fue Fernando Braudel, mascarón de proa de los estudios históricos, quien supo hacer efectivo este vínculo entre estudios históricos y ciencias sociales, en beneficio de ambos. También fue Braudel quien dentro de esta escuela asoció las especialidades más diversas, sin separarlas entre sí, creando con ello un espacio abierto correspondiente al ideal alemán del siglo XIX y a la realidad de las mejores universidades norteamericanas o inglesas. Este libro no pretende ser una autobiografía, pero el juicio que me merece el medio siglo que acaba de transcurrir es muy crítico, lo cual hace necesario que

manifieste aquí mi admiración y mi reconocimiento al hombre y a la institución que me permitieron desarrollar mi trabajo y orientarlo con plena libertad, en un clima favorable al espíritu creativo. Ésta es la primera zona de luz que creo necesario señalar después de traspasar una gran masa de oscuridad que parecía no tener fin.

3. El retorno de lo político

Quiero ahora aportar algunas pinceladas de luz a este panorama. Lo que primero y más ha trastornado y agitado el discurso interpretativo dominante fue el retorno de lo político al pensamiento social. El peso de los regímenes totalitarios imponía devolver la prioridad al análisis del poder político, pues nadie podía defender en serio la tesis de que el nazismo estuvo ante todo al servicio del capitalismo alemán, por mucho que algunos así lo creyesen. La influencia del Partido Comunista impidió durante mucho tiempo reconocer la preeminencia de los hechos políticos en numerosas situaciones. Su influencia condujo a Francia a sustituir la idea fuerte de totalitarismo, que situaba al Partido Comunista del lado del mal, por la idea débil de antifascismo, que lo situaba del lado de los defensores de la democracia. Claude Lefort, el primero que impulsó este retorno a una filosofía política crítica, no logró abrir del todo el pensamiento francés al de Hannah Arendt. Raymond Aron lo consiguió más, pues estaba considerado un hombre de derechas y las personas de izquierdas lo escuchaban de buen grado sin considerarse por ello comprometidas. Por último, dentro del pensamiento histórico, la influencia predominante fue la de François Furet, con una relectura política de la Revolución francesa. Este retorno de la historia política fue lo bastante espectacular para desembocar en los trabajos realizados en común por François Furet y Jacques Le Goff con René Rémond. Este retorno del pensamiento político, consecuencia directa del peso aplastante de los totalitarismos, abrió una brecha en el horizonte «irrebasable» de un marxismo empobrecido, convertido en el idioma de un mundo intelectual y universitario que se había enclaustrado en él.

Cometen un gran error quienes ven a François Furet como el inspirador de los «neocons» franceses. El renacimiento del pensamiento social no fue el subproducto de una corriente política y ni siquiera intelectual, sino que es indisociable del vuelco general que ha supuesto pasar de un pensamiento y una acción dominados por la búsqueda de las leyes de un sistema hacia una formulación de las exigencias de libertad y de

justicia de quienes no querían tener que elegir entre una izquierda comunista o poscomunista y un liberalismo cada vez más directamente al servicio de los mercados y de las empresas multinacionales. Bajo formas muy distintas, en todos los grandes países occidentales se han producido estos cambios.

Reconocer nuevamente la autonomía de la acción política la convierte en un instrumento eficaz de lucha contra los regímenes totalitarios. Más de una vez ha conducido también a un republicanismo defensivo o que llegaba incluso a restablecer la prioridad de los problemas de Estado sobre los de la sociedad. Mejor comprendido, el retorno de lo político condujo por el contrario a abandonar las categorías del totalitarismo y a recuperar los problemas de la sociedad.

Del lado opuesto, el resurgimiento de lo político en el pensamiento social ha alimentado el movimiento antisistema. La defensa de los palestinos, y sobre todo la oposición cada vez más masiva en Europa a la política norteamericana en Oriente Medio, han contribuido a su desarrollo. La importancia de este movimiento obedece a que se sitúa en un nivel mundial en respuesta a la globalización económica y a la hegemonía norteamericana. Con todo, es preciso distinguir dos corrientes en su seno: la primera se apoya en reivindicaciones «locales» para fortalecer lo que los norteamericanos llaman la *grass roots democracy*, y tuvieron su expresión más acabada en los fórums celebrados en Porto Alegre (Brasil); la segunda se manifiesta en la cima más que en la base, y combate en primer lugar la hegemonía americana, lo que la hace más política que social. El mismo talante anima al movimiento antinorteamericano que de las cenizas del castrismo ha revitalizado el presidente de Venezuela Hugo Chávez, que no solamente ha ganado las elecciones en su país sino que ha adquirido una influencia notable en Argentina, pasando por Bolivia, Ecuador y Nicaragua. En Francia la fuerza de esta nueva ultraizquierda se manifestó espectacularmente con la victoria del «no» en el referéndum sobre el proyecto de Constitución Europea y, sobre todo, en el número de discursos y de iniciativas que recuperaban las formas más extremistas de ruptura con el orden capitalista.

No hay razón para confundir ambas afirmaciones, muy distintas una de otra, reunidas en este epígrafe. La primera, la más importante, es que lo político es una dimensión autónoma de la vida social, y que esta autonomía garantiza las libertades públicas mientras que en los regímenes totalitarios todo es político, sobre todo lo económico y lo social. La otra posición, casi inversa, que encontramos entre los «republicanos», considera

que conservar las instituciones es más importante que las luchas por los derechos de determinadas categorías particulares; este tema es central en todos los jacobinismos.

4. El trabajo sobre el terreno

El resurgimiento del pensamiento social arranca con el desarrollo del trabajo sobre el terreno. La idea de una dominación global ejercida por una clase dirigente o cualquier otro sistema se ha visto impugnada a la vez por el reconocimiento de la autonomía de lo político y más si cabe por la proliferación de acciones humanas frente a fuerzas impersonales como son las del mercado o de la guerra. Dejando atrás una fase de preocupación e incluso de desesperanza motivada por nuestra aparente impotencia para actuar en un contexto de economía mundializada, hemos visto resurgir los movimientos sociales que impugaban este orden económico impuesto. Ha sido en la defensa del entorno donde se alzaron las primeras críticas, que rápidamente se tradujeron en cuestionar los modelos de desarrollo anteriores. Nuestras sociedades modernas estaban organizadas en torno a los principios de racionalización y de secularización, pero ahora se recuerda que el dinamismo de la sociedad capitalista, que le ha valido conquistar el mundo, no era disociable de una concentración extrema de los recursos en manos de una elite dirigente, y por consiguiente de la transformación de las demás categorías en figuras de la inferioridad. Por eso, después de la fase de conquista del mundo, han surgido distintos movimientos de lucha por la liberación de las categorías dominadas. Todas estas luchas victoriosas han dado como resultado el debilitamiento e incluso la destrucción del modelo de modernización que se había demostrado eficaz en extremo a lo largo de varios siglos, hasta el punto que en cierto momento hubo quien pensó que la sociedad no estaba hecha sino de conflictos y de negociaciones, un esquema que iba en sentido opuesto al pensamiento histórico triunfante con Fernand Braudel, quien insistía por el contrario en la larga duración, es decir, en lo que escapa a las intervenciones humanas directas.

La sociología del trabajo revitalizó el análisis sociológico, al menos en Europa, contra el determinismo económico pero también contra un voluntarismo autoritario. Esta disciplina ha mostrado los errores o las mentiras inherentes a las declaraciones seudocientíficas de la organización científica del trabajo, de Taylor a Ford, y la presencia, incluso en los ta-

lleres, de formas de control colectivo del trabajo que permitían ejercer una presión sobre la patronal y, por consiguiente, abrir negociaciones sobre las condiciones de trabajo. Estos estudios precisos pueden parecer a veces demasiado cercanos a las realidades sometidas a observación. Sin embargo, han sido de gran importancia, pues en ningún momento han desmentido las afirmaciones de que el orden social, por ser «científico», no podía ser transformado por ninguna forma de oposición. Los estudios sobre el terreno nos han librado de estos discursos ideológicos sin fundamento. La sociología ha logrado sobrevivir porque ha mantenido sus exigencia de investigación y de análisis de los documentos, lo cual es menos espectacular que una condena radical de la globalización, pero mina las bases de planteamientos tan arbitrarios como grandiosos. Allá donde la sociología ha tenido que renunciar a los estudios sobre el terreno, en cambio, le ha faltado la fuerza para resistir a las presiones ideológicas que se ejercían sobre ella. Por este motivo, después de haber analizado «en caliente» el movimiento de Mayo del 68 en Francia, y luego la vida y la caída de la Unidad Popular en Chile (1970-1973), me he obstinado en realizar una serie de estudios sobre el terreno acerca de los «nuevos movimientos sociales», y con este objetivo he elaborado el método de la *intervención sociológica*.

Dicho método consiste en sustituir el estudio a distancia de los actores y de las situaciones por el estudio de la relación entre el investigador y el actor. Varios investigadores ayudan a un grupo de actores a pensar sobre sí mismos y elaboran por su parte una hipótesis que eligen como la más favorable posible, es decir, la que concede a la acción estudiada la importancia mayor. Si esta hipótesis es falsa, lo único que hace es aumentar la confusión e introduce un doble lenguaje, mientras que si es adecuada incrementa la capacidad de pensar y de actuar de los actores. Este planteamiento, largo y difícil de hacer realidad, como nos recuerdan las obras en las que se recogen los resultados de las intervenciones que he llevado a cabo con François Dubet, Michel Wieviorka y, durante un período más breve, Zsuzsa Hegedus, se aleja sobremanera del planteamiento determinista que a menudo se contrapone a los planteamientos concretos de la investigación sociológica. Pero no deja de impresionarnos con qué profundidad llegan a la palabra del investigador y, como respuesta, del actor interrogado. Nos encontramos en ese punto en el corazón del universo del actor que sólo se considera como tal porque es portador de valores superiores, es decir, de la idea de que el sujeto, fundado sobre sí mismo, romperá con los discursos que discutían sin reparos su existen-

cia. La sociología en sus actividades menos ideológicas, es decir, en la recopilación y el análisis de documentos, ha supuesto la fuerza de resistencia más eficaz a la marejada de ideologías arbitrarias que pretendían ahogarnos sin siquiera molestarse en procurarse bases empíricas.

Hace poco tiempo me llamó la atención un ejemplo. Había leído muchos libros y artículos, casi siempre basados en datos objetivos, y me sentía rodeado por toda una variedad de formas de la misma afirmación central, que era además una denuncia: las mujeres son víctimas de la desigualdad y más aún de agresiones que en muchos casos ocurren en el ámbito familiar. No se trata de un discurso reducido a una vaga denuncia, sino que, por el contrario, todo un conjunto de obras excelentes han explorado las razones de dicha desigualdad, de la violencia y del *acoso sexual*. Pero me preocupaba no oír nunca mencionar ninguna iniciativa, ninguna respuesta positiva de boca de las mujeres por la condición que soportaban. Decidí entonces cerrar todos los libros y escuchar, individualmente y por grupos, a distintas mujeres elegidas dentro de categorías distintas y que hablaran de su experiencia de vida personal. Muy pronto descubrí que la palabra de esas mujeres difería profundamente de la que se les atribuía, y que escuchándolas cambiábamos por completo la imagen que nos habíamos formado de las mujeres. Decididamente, ellas no solamente son víctimas, sino también creadoras de una nueva cultura, en primer lugar para sí mismas, y luego para los hombres. Hubo que dejar de lado la idea de que era imposible escapar de la dominación masculina, algo en lo que los estudios posmarxistas han hecho hincapié.

¿Podía la sociología restarles importancia a las observaciones realizadas sobre el terreno o a las informaciones recogidas en documentos que le permiten formar su pensamiento sin intoxicarse con las ideologías dominantes? En resumen, durante el último cuarto del siglo XX, el discurso interpretativo dominante ha suscitado muy pocas investigaciones y se ha apoyado en muy escasos resultados, mientras que poco a poco las obras que merecen el nombre de sociología recuperaban terreno hasta eliminar el vacío y la arbitrariedad de declaraciones que, a primera vista, parecían revelar verdades más profundas, sin ser en realidad nada más que la expresión muy poco original de prejuicios fundamentales.

5. Michel Foucault, el intermediario

He presentado primero el planteamiento que el discurso interpretativo dominante ha intentado imponer relegando a la sombra o condenando las demás formas de pensamiento. Por suerte, nunca ha llegado a ocupar todo el terreno. Es más, hasta llama la atención la diversidad y la riqueza de corrientes de pensamiento que se han resistido a él, por no mencionar las corrientes de pensamiento que han seguido siéndole ajenas. Pero lo que todavía no hemos encontrado es una filosofía que le dé la vuelta desde dentro a este discurso interpretativo dominante asignándole un espacio central a la idea de sujeto que pretendía rabiosamente eliminar. Y sin embargo esta filosofía existe, y nos llega de la mano de una de las figuras intelectuales más importantes de este período, tal vez sea incluso la más eminente: Michel Foucault.

Me animé a formular una teoría de pensamiento opuesta al discurso interpretativo dominante cuando en la mitad de mi vida me crucé con la última parte de la obra de Foucault, la que escribió entre 1976 y 1984. Esta parte es conocida sobre todo por los últimos libros que publicó en vida: *El cuidado de sí* y *El uso de los placeres*, a los que se añade la edición de sus cursos en el Collège de France, en concreto la *Hermenéutica del sujeto* y la republicación, en el segundo volumen de *Dichos y escritos*, cuyo texto editaron Daniel Defert y François Ewald, textos que con frecuencia estaban dispersos en revistas difíciles de encontrar. La referencia a la obra de Foucault que aquí hago, casi en la confluencia de las dos parte de este libro, puede parecer sorprendente. ¿Acaso no es Foucault el autor de *Vigilar y castigar*, y muchos años antes de *Las palabras y las cosas*, una obra que ha quedado como bandera del antihumanismo? Pero es precisamente porque Foucault ha ocupado un lugar cardinal en la corriente dominante por lo que importa mostrar que también ha sido uno de sus principales críticos. Mucho antes de este período de su vida que arranca con sus interrogantes relativos a su vasto proyecto de una historia de la sexualidad al que nos introduce *La voluntad de saber*, había mencionado muchas veces lo mucho que le indignaban todos aquellos que ponían en su boca la frase que el saber es el poder, idea que él rechazaba por completo, dado que hacía incomprensible gran parte de su obra. Desde entonces, Foucault insiste para que se entienda que el objetivo central de su vida ha sido «siempre la verdad, el decir verdadero, el *Wahr Sagen*, lo que es decir verdad». Pero ya entonces añadía: «Y la relación entre decir y verdad está formada por reflexiones, reflexiones sobre uno mismo».

Esta dualidad de objetivos de su pensamiento no ha dejado de fortalecerse hasta revestir su forma más completa en sus últimos libros. Sobre todo, cuando insiste en mostrar que entre los griegos, el conocimiento de sí (*Gnôthi Seautou*), según la respuesta que la Pitia da a Sócrates, debía ir asociado al cuidado de sí (*Epimeleia Seautou*). El ser humano es un sujeto, porque al mismo tiempo produce conocimiento, reflexiona sobre sí mismo como creador de conocimiento, y más profundamente como relación de sí consigo. Foucault encuentra incluso en Platón el origen de todos los pensamientos que, a través de la época helenística y de los primeros siglos del cristianismo, insisten en el cuidado de sí, que se convierte en el centro de la ética, mientras que Aristóteles y sus sucesores, desde santo Tomás de Aquino a Descartes permanecen apegados solamente al papel central del conocimiento.

Lo que llevó a Foucault a dar tal protagonismo a la reflexión de uno sobre sí es un aspecto constitutivo de su obra. Primero, rechaza un humanismo esencialista cuando constantemente ha pretendido mostrar cómo varía la manera en que se opera la construcción del sujeto en el seno de distintas sociedades; la subjetivación, luego, porque Foucault cree que es imposible construir una subjetividad sin resistencia a una dominación, o mejor dicho, a unas relaciones de dominación. Estos dos temas le parecen evidentes desde el momento en que concentra su atención en la sexualidad, es decir, en la manera como las distintas sociedades la construyen, a partir del deseo e incluso del placer, como un dominio de la moral. Es verdad que como discípulo de Nietzsche intentó considerar que esta creación era no tanto la de un universo moral como la de un universo estético. Pero siendo consciente de todas las formas de represión, recupera el tema de la acción personal sobre sí y afirma la primacía de ésta (*askésis*) sobre el conocimiento de sí (*mathesis*).

De modo que es así como Foucault ve que el hombre moderno se constituye como sujeto a través de la sexualidad.

Es verdad que los últimos libros publicados en vida por Michel Foucault y el primer libro importante dedicado a exponer sus ideas, el de Hubert Dreyfus y Paul Rabinow, han sido leídos y comentados por extenso, pero podemos preguntarnos si esta última fase de su vida, en ruptura con su primer proyecto de la historia de la sexualidad, ha recibido toda la atención que merecía. La distancia que creó al acudir a la historia griega, helenística o romana, seguramente se convirtió en un obstáculo para el reconocimiento del trascendental cambio del modelo todavía presente en la primera fase de su obra, que fue objeto de una crítica muy ge-

neral en sus últimos cursos en el Collège de France y en muchos de los textos que escribió durante sus últimos años. Ello no obsta para que Michel Foucault siga siendo el gran mediador: el hombre que, tomando como punto de partida su oposición a Sartre, y pasando por los temas más importantes del discurso interpretativo dominante, llega a las ideas de sujeto y de subjetivación que nos liberan de la asfixia impuesta por la noción de una sociedad sin actores, sin reflexión y sin conciencia. Por ese motivo he hecho en estas páginas una peregrinación o un rodeo por el Foucault de los últimos años, previa a la exposición más directa de mi reflexión, que se cruza con él en una de sus etapas y se siente reconfortada e incluso legitimada por su esfuerzo innovador.



Segunda parte

UNA NUEVA MIRADA



Capítulo 1

INTRODUCCIÓN A LA SEGUNDA PARTE. EL TEATRO SE LLENA

1. La elocuencia póstuma

Voy a dedicar la segunda parte de este libro a lo que ha surgido a lo largo de este período. Pero antes de abandonar la grisalla de este final de etapa conviene evaluar con la máxima precisión posible su importancia y la naturaleza de los discursos que se han hecho sobre ella. Mi hipótesis es que durante este medio siglo hemos asistido al agotamiento y a la supervivencia fantasmática del modelo europeo de modernización. Este modelo, al que ya nos hemos referido, debe presentarse en su lógica principal.

Mientras los imperios anteriores se ciñeron a la tarea de conservar su orden social, Occidente ha concentrado todos sus recursos en manos de una elite conquistadora. Ésta ha dominado la naturaleza mediante la ciencia y las técnicas, ha conquistado el espacio mediante las telecomunicaciones y los territorios a través de la guerra. De ese modo ha podido acumular equipamientos materiales y bienestar. Esta concentración de recursos en un cuerpo de batalla sobrearmado ha tenido como contrapartida la creación de un estatuto generalizado de inferioridad para las demás categorías: trabajadores, mujeres, colonizados, niños. Resumido en pocas palabras, la historia de Occidente ha sido la conquista del mundo al precio de tensiones internas extremas. La creación de una monarquía absoluta, los inicios del capitalismo, los de la ciencia y de la filosofía del derecho marcaron el arranque de este período, al que siguió la era de las revoluciones: los ciudadanos han derribado reyes; los asalariados a sus patronos todopoderosos; los colonizados han expulsado a sus colonizadores; las mujeres han obtenido el reconocimiento de su derecho a disponer de sí mismas. Las riquezas acumuladas han sido repartidas de forma algo menos desigual, la movilidad dentro del conjunto social ha aumentado, el nivel de tensión ha disminuido: los movimientos revolucionarios se han transformado en programas de reformas sociales. La

descomposición de este gran modelo europeo de conquista de la modernidad se ha visto completado cuando la elite conquistadora ha cedido el poder al mercado, mientras se construían nuevos imperios fuera de Europa y contra el modelo europeo. En el centro mismo de Europa este modelo quedó desnaturalizado y cubierto de sangre por los regímenes totalitarios, que pretendieron imponer un comunitarismo racista a todas las poblaciones y suprimir los enemigos internos, tachados de inferiores. La Alemania hitleriana asestó el golpe de gracia al modelo europeo que ya estaba debilitado por el derramamiento de su sangre durante la Primera Guerra Mundial.

Agotado este modelo europeo, y destruido después, ha desaparecido su fuerza conquistadora y las categorías dominadas liberadas al menos en parte de su sometimiento, ha aparecido el fantasma ideológico de esta historia. Los que no estaban del lado de los poderosos ni del lado de los humillados, sean intelectuales, políticos, periodistas u otros, han interpretado este período, ya prácticamente vacío de actores, como un relato épico en el que ya no intervenían personajes reales. Hicieron revivir entonces el «espíritu» de desarrollo europeo; buscaron y encontraron en todas partes las señales de una dominación absoluta, pero sin encontrar ya ni dominantes ni dominados, en un momento en que los Estados socialdemócratas o nacionalistas redistribuían una parte importante de la renta nacional y en que la clase obrera estaba quebrada por la ruptura entre los socialistas, que habían elegido el Oeste, y los comunistas, que al principio eran los más poderosos en varios países, pero que habían elegido el Este, el campo soviético.

2. Un nuevo camino

Retomemos nuestra reflexión allá donde la habíamos dejado al final de la primera parte. Por todos lados vemos cómo se acumulan las ruinas. Las nobles estatuas que representaban a las instituciones han sido derribadas; en todas partes la violencia ha desbordado las posibilidades de control social. El hambre, las deportaciones, la enfermedad destruyen a poblaciones enteras. La sociedad como una combinación de formas de interacción, de sistemas de decisión, de agentes de aculturación y de represión está en descomposición casi de modo generalizado. Y el «cuerpo social» es un cuerpo molido a palos, decapitado, quebrado. El mal corroe a las sociedades reales como las pulgas, la droga, el afán de conseguir di-

nero fácil corroen la vida del individuo. De golpe, las instituciones han dejado de inspirar confianza; y tampoco la inspiran la justicia o la escuela, ni los partidos ni los sindicatos. Este panorama pesimista puede suavizarse por quienes recuerdan los horrores del siglo que acabamos de vivir. No es menos cierto que después de las grandes catástrofes totalitarias cuyas réplicas se han dejado sentir de modo intermitente, hemos asistido a la creación de un mundo del todo desorientado más que víctima de la barbarie de una serie de gobernantes salvajes.

No pretendo ofrecer una pintura negra o gris del mundo contemporáneo: al contrario, en esta segunda parte quisiera marcar el camino que pueden tomar un nuevo pensamiento y una nueva acción sociales. Para avanzar con la mayor rapidez posible en esta senda, he tenido que despejar previamente los obstáculos que bloqueaban su entrada. He repetido ya suficientemente que la sociología de las sociedades, lleve el calificativo de funcionalista o de crítica, se ha situado en trayectorias que conviene abandonar. Los conceptos de la vida social evocados a lo largo de la primera parte no pueden crear terrenos verdaderamente favorables a esta disciplina. La herencia marxista conduce a denunciar la globalización, la hegemonía norteamericana, la ruina de las culturas locales o incluso nuevas formas de esclavitud y de dominación de las mujeres; las sociologías que he llamado liberales contribuyen a agravar la crisis de las sociedades, pues su única fe es el interés y el placer; el utilitarismo excluye toda política de reconstrucción social. Por último, debo mencionar una vez más la fuerte corriente de retroceso que nos lleva de la sociedad a la comunidad, de la diferenciación a la homogeneidad, del laicismo a la obsesión de la identidad.

Sí, todos los caminos están cerrados, salvo uno. Pero éste es tan ancho que fácilmente encontramos en él la diversidad de temas y de escuelas sin los cuales la sociología se reduciría a unos cuantos mensajes transmitidos con altavoces varias veces al día, para toda la población. Avanzaré tan rápido como sea posible por este camino sin olvidar en ningún momento que si llego a apartarme de él será para caer inevitablemente en el foso de las serpientes.

Si apartamos las representaciones de la acción social que reposan en la idea de *sociedad*, que a mi entender no puede seguir utilizándose, conviene formular un principio de análisis que sirva de fundamento principal a la sociología del tiempo presente. A esta nueva orientación de la teoría y del análisis social la llamo *sociología del sujeto*, subrayando especialmente esta palabra que durante tanto tiempo ha sido denostada por obsoleta como el tiempo en que surgió.

¿Por qué una sociología del sujeto? La primera razón, seguramente la más importante, es la reacción histórica contra el nazismo. Éste no podía entenderse como una maniobra del gran capitalismo alemán, ni tampoco como la aventura de un reducido grupo de exaltados furiosos, y aún menos como una forma exacerbada de nacionalismo alemán. Quienes han puesto la persecución contra los judíos en el centro del análisis del nazismo tenían razón y los respaldan los textos del propio Hitler y de sus colaboradores más allegados, pero la realidad fue tan violenta, superó en tan alto grado todo proyecto social, cultural o político, hasta convertirse en la expresión del Mal, que era imposible no apelar ante semejante estallido a un sentimiento elemental de humanidad que se tradujo en la desesperación, la compasión, la rebeldía y el valor. Una protesta que fue más silenciosa que expresada: la voz de los muertos se oía mejor que la de los vivos, y cuando más tarde conocimos la dimensión de los campos soviéticos y que la Kolyma se añadía a Auschwitz en nuestra memoria, ¿cómo no íbamos a buscar imperativamente un principio de evaluación y de comprensión que no fuese social, ni político, ni económico, que a duras penas calificaríamos de cultural puesto que se trata de defender lo más vital: la afirmación de que los seres humanos poseen derechos, incluso frente a regímenes que les niegan a millones de ellos el mínimo derecho, incluso el de ser humanos?

Pero no conviene dejarse arrastrar por un optimismo voluntarista. Más allá de la ruptura o del debilitamiento de las instituciones, he visto en el «fin de lo social» la confrontación entre el mundo «objetivo», el del mercado, el de las tecnologías y también el de la guerra, y el mundo del sujeto, puesto que éste está directamente comprometido en la sociedad presente cuando en las sociedades del pasado reciente se escondía tras las figuras del ciudadano o del trabajador. Pero soy consciente de que este discurso reposa en una confianza en la acción liberadora del sujeto y de los movimientos sociales, confianza que creo justificada e incluso necesaria, pero que no debe llevarnos a olvidar la cara oscura y de muerte que esconde este movimiento del «fin de lo social». En efecto, dicha noción introduce la descomposición interna de las condiciones de formación de los actores, lo cual dista mucho de ser lo mismo que los fenómenos de dominación, de colonización o de destrucción que hemos conocido de forma tan continuada durante el período clásico del modelo europeo, dirigido a su vez fundamentalmente a conquistar el mundo exterior. Hemos pasado de problemas que cabía definir en términos de dominación y de explotación a nuevos problemas que hay que definir en términos de des-

composición y de desocialización por un lado, pero también de construcción más directa del sujeto por sí mismo, por otro. Quienes creen que vivimos aún dentro del antiguo modelo político, es decir, que todos los problemas se reducen en definitiva a una dominación colonial o bien a una dominación de clase —entre las cuales la dominación masculina sería nada más un aspecto particular—, están profundamente equivocados: los problemas más dramáticos surgen dentro de nuestro mundo y de nuestra cultura, no contraponiendo nuestro mundo a quienes están sometidos a su dominación. Por eso, el problema más visible es el de la ecología, el de las amenazas de muerte que pesan sobre nuestro entorno, y por lo tanto sobre el planeta; se trata entonces de cuestionar un modo de desarrollo, un estilo de vida, un modo de control del conjunto de las actividades económicas y sociales.

Nuestra representación del mundo es lo que está retrasando nuestro avance. Las ideas falsas, que no coinciden con las prácticas que nos es dado observar, que se basan en informaciones erróneas o sencillamente confusas, nos impiden buscar, encontrar y discutir los problemas reales, y por lo tanto tomar las decisiones adecuadas. Sin embargo, a lo largo de este período se han creado grandes obras intelectuales, algunas de las cuales llegarán a considerarse clásicas, y nosotros hemos conseguido ahora, en los albores del siglo XXI, introducir en nuestro entorno mental muchos nuevos problemas y nuevas respuestas. Las ciencias humanas se han renovado gracias a la reflexión sobre el totalitarismo y la mundialización, sobre los encuentros entre culturas y el respeto a las minorías, sobre la imposibilidad de continuar con el actual modo de desarrollo económico y sobre la necesidad de elevar el nivel de vida de los pobres. También hemos aprendido a evaluar una cultura por el lugar que concede a las mujeres, y hemos abandonado las ilusiones sobre el fin de las religiones. A todo esto se añade una capacidad de transportar y de utilizar informaciones en gran cantidad que aumenta de continuo. ¡No nos contentemos de modo malsano con definirnos como un continente en decadencia o como un conjunto de países que se han vuelto incapaces de gestionar su presente y de preparar su futuro! Es un pesimismo demasiado cómodo, pues nos exime de buscar nuestras verdaderas debilidades. Sobre todo, en el orden de los saberes, conviene que identifiquemos los errores que hemos cometido, las ideas que no hemos sabido elaborar y utilizar. Necesitamos nombrar, estudiar, evaluar las mayores insuficiencias del medio siglo que acabamos de atravesar.

Constato que la niebla se despeja paulatinamente, y que las nubes se disipan. Cada vez hay más personas que despiertan, aunque sea con resa-

ca. Nadie está a salvo de la autocrítica. En cuanto a mí, creo que he demostrado con constancia la senda teórica que me parecía justa; siempre he creído en la libertad de los actores, en la importancia de los conflictos, en la necesidad de transformar nuestras principales herramientas intelectuales. Por esta misma razón, me reconozco con derecho a adoptar un tono crítico para hablar de un pasado todavía reciente. Desde ese momento, en un período en que las grandes esperanzas y las grandes iras han vuelto a decaer, es más fácil distinguir lo verdadero de lo falso, los conocimientos duraderos de los que están destinados a una rápida obsolescencia.

La reconstrucción de un pensamiento social que analice el mundo contemporáneo, en particular en los países «desarrollados» o «avanzados», parte necesariamente de lo que he llamado *el fin de lo social.* Es una hipótesis cargada de implicaciones, pero que considero conforme al menos en gran parte a la orientación general que están adoptando los estudios más consistentes. Intento evitar aquí la confrontación entre pensamientos completamente opuestos. Los temas del final de lo social y del cambio de *paradigma* me parecen un punto de partida susceptible de merecer una aceptación mayoritaria.

A continuación se presenta un dilema: ¿es necesario o no explorar uno por uno los grandes temas que deben constituir un nuevo pensamiento social? Evidentemente ése es el objetivo, pero sería imposible abordarlos aquí de uno en uno de manera satisfactoria. Por lo tanto, he decidido presentar unos cuantos conceptos que me parecen indispensables para iniciar un trabajo de reconstrucción. Necesitamos redefinir la idea de *modernidad*, la de *sujeto* y, por consiguiente, la de *movimientos sociales.* Una vez realizada esta tarea, seguiría estando lejos de las realidades sociales que quiero abarcar. Necesitaría ante todo dos conceptos más de los que la sociología no puede prescindir: el de *conflicto* y el de *alteridad* (más que de diferencia). Si puedo continuar adelante, de camino encontraré el tema de las *instituciones*, puesto que primero habré definido el sujeto como un ser de derecho. Entonces será posible abordar los temas cuyo estudio, siempre complejo, debe abordarse lo más tarde posible, como son la religión, la política, la vida familiar, las relaciones en el tiempo y en el espacio, todo lo que constituye el trabajo permanente de la sociología. Pero, por ahora, me daré por satisfecho si he podido al menos abrir las puertas que dan acceso a los medios para comprender las nuevas conductas y los nuevos modos de transformación de las sociedades.

3. ¿Sueño o realidad?

Al abordar la segunda parte de este libro, donde propongo una concepción de la vida social que describa mejor la realidad del siglo pasado que los pensamientos que han dominado durante tanto tiempo, no estoy pensando en los sociólogos próximos o lejanos, sino en la cuestión obsesiva que nos lega este siglo sangriento, fanático y mentiroso. ¿Queda a orillas de este océano de muerte, de sufrimiento y de violencia algún sitio para una teoría de la libertad, del individuo, para una comprensión de los combates librados en pro de los derechos políticos, sociales y culturales? ¿No es irrisoria esa teoría que estoy intentando elaborar? ¿Qué derecho de ciudadanía tiene en la época de los enfrentamientos entre regímenes totalitarios, de las grandes transformaciones engendradas por un capitalismo brutal o por el capitalismo de Estado chino? ¿Acaso no tienen razón los que hablan con desprecio de nuestro «idealismo pequeñoburgués»? Si no tuviese respuesta para estos ataques humillantes, hace mucho que habría dejado de publicar libros y seguramente no escribiría la segunda parte de éste. Que tantas personas inteligentes de las ultraizquierdas europeas o americanas se hayan equivocado constantemente, que tantas personalidades notables no advirtieran el ascenso del nazismo, que no quisieran comprender el sentido de la política de Vichy o se negaran a denunciar los campos soviéticos no me sirve de ayuda. Pues lo que más me preocupa no es denunciar el mal y la muerte, sino demostrar la realidad y la importancia de las conductas políticas creativas y conflictivas a las que quiero prestar toda mi atención. Y sin embargo me preocupo. ¿El mundo sigue existiendo?

Por lo tanto, debo repetir antes de empezar a exponer mis ideas, porque es de la realidad de lo que estoy hablando y no de una pura fantasía de mi imaginación. Visto desde arriba, el planeta está cubierto de campos y de desiertos, de centros comerciales, de cárceles, de oficinas. Desde esta altura no se oyen voces humanas, ya no se reciben mensajes, llamadas o protestas. Para escapar de esta descripción demasiado general y superficial, los sociólogos de todas las tendencias, desde su primeras obras, han optado primero por situarse lo más cerca posible de las personas a las que querían conocer y comprender, es decir, en las fábricas, hospitales, suburbios, escuelas o cárceles. Desde hace mucho tiempo, tratan de crear espacios protegidos donde puedan escuchar proyectos y protestas. Al mismo tiempo, como los historiadores del presente, buscan todos los documentos, escritos u orales, susceptibles de informarnos sobre el lugar o

el período que estudian. Algunos incluso escuchan a las personas, dialogan con ellas en lugar de hacerles preguntas. Un sociólogo no debe situarse por encima de la «sociedad» si pretende considerarse un verdadero investigador, sino por debajo, en la piel de los que viven, piensan y formulan sus quejas o sus proyectos en su seno.

No debe juzgarse al actor en nombre de la sociedad; es en nombre del sujeto como hay que juzgar a la sociedad. Mi objetivo es sacar a la luz la experiencia, las orientaciones, las informaciones a partir de las cuales usted y yo construimos nuestra vida. Ésta ya no puede ser el mero reflejo de la Historia con mayúsculas, porque está guiada por la relación subjetiva de sí consigo tal como nos lo permiten nuestra reflexión y nuestra conciencia. Estas palabras no son más vagas que las que designan a la sociedad industrial o a los distintos regímenes políticos; lo son incluso menos, pues lo que se construye se sustenta en largas horas de escucha, en nociones que no designan una realidad objetiva, sino una situación del sujeto. Este universo del sujeto constantemente enfrentado al de los objetos y a su gestión es lo que hay que comprender prioritariamente si queremos descubrir cómo y por qué actuamos. Quienes cortocircuitan este mundo de la subjetividad establecen en el mejor de los casos correlaciones que nada explican, aunque su utilidad descriptiva es incontestable.

Por lo tanto, hay que empezar por ahí; escuchando a los actores sociales y culturales a los que tantos autores y tantos programas escolares habían condenado a desaparecer y que estamos redescubriendo al fin en el momento en que los rumores de la mañana vuelven inaudible la letanía de quienes repetían sin descanso: «El sujeto se muere; el sujeto está muerto».

No, no está muerto. El sujeto nos invita a visitar su taller, mucho más real que todos los castillos imaginados por quienes creían ser los intérpretes del sentido de la Historia.

Capítulo 2

LA MODERNIDAD

Dentro del panorama de los cuatro temas presentados en esta segunda parte no es mi intención confeccionar un tratado de sociología. Me guía la voluntad de poner de relieve los planteamientos con los cuales se construye un nuevo tipo de pensamiento social. El tema de la *modernidad*, sobre todo en la definición que aquí ofrezco, me parecía merecidamente prioritario, porque porta el conjunto de verdaderos y falsos combates. Esta noción ya adelanto que voy a construirla a la vez contra los guardaespaldas de la racionalización y contra los predicadores del multiculturalismo. En un sentido más positivo, este tema crea por sí mismo la distancia de sujeto con el actor que permitirá que la idea misma de sujeto esté incluida. Al afirmar la presencia de lo universal en cada experiencia particular, el tema de la modernidad nos previene a la vez contra toda filosofía de la Historia y contra cualquier tentativa de imponer su teoría de manera hegemónica por cualquier clase de sociedad, en particular por las más poderosas. Esta ruptura entre el mundo de las prácticas sociales y la idea de un sujeto que no pertenece a este mundo es indispensable para entrar en el planteamiento que intento presentar aquí en su conjunto. La importancia de la idea de *sujeto*, igual que la de *derechos del hombre*, consiste en hacer evaluar las conductas sociales con una referencia positiva o negativa a la construcción del sujeto como portador de derechos universales, y ya no en términos de utilidad social.

El tema de los *movimientos sociales*, debilitado por un empleo demasiado vago, sólo manifiesta toda su fuerza cuando aparece estrechamente ligado al de sujeto. Un movimiento social no se reduce nunca a un conflicto de intereses; para que el empleo de esta noción esté justificado, hay que añadir al conflicto la referencia común de los adversarios a unos «retos», a unos objetivos, a unos recursos o a unos valores, como ya ocurrió con el movimiento obrero y el capitalismo industrial.

Solamente después de haber recorrido la primera parte de este itinerario podemos abordar el problema más discutido de la sociología contemporánea, el de las *relaciones interculturales*, expresión que prefiero

porque descarta un multiculturalismo radical que impide la comunicación entre culturas diferentes, y al mismo tiempo un falso universalismo que termina sofocando lo singular de cada cultura o de cada movimiento social. Estaría bien ahondar en la reconstrucción del pensamiento social, aunque convendría en este caso llegar hasta el final del camino y presentar un panorama de conjunto de la teoría sociológica, lo cual taparía la intención central de este libro, que es concretar los ingredientes iniciales de una reconstrucción del pensamiento social.

Ninguna noción ha recibido más ataques que la de *modernidad*. Muchos han querido verla como indicio de la dominación de Occidente sobre el conjunto del planeta; ¿pues acaso no dice «la modernidad somos nosotros, lo que hemos hecho, como nosotros lo hemos hecho, y vosotros, el resto del mundo, sólo sois subdesarrollo, obstáculo a la modernización?». Hay que descartar esta definición con la misma vehemencia que la que se da aires cuantitativos, como si el desarrollo consistiera exclusivamente en superar un cierto umbral. Así es como durante mucho tiempo se ha hablado de los países desarrollados, subdesarrollados y en vía de desarrollo, expresiones difíciles de definir, que sólo se pueden aceptar y utilizar para situar los umbrales más característicos y establecer la lista de países que pueden, en un momento dado, ser clasificados en una de estas tres categorías. Enseguida vemos que los diferentes criterios no se corresponden estrictamente, y que el nivel de producción y de productividad, el nivel de educación, el estado más o menos democrático de las instituciones públicas, son también criterios que, para ser tomados conjuntamente en consideración, no se fundan en una dimensión general del desarrollo. Así fue precisamente como Amartya Sen hizo estallar las definiciones monetaristas del nivel de vida.

1. La razón y los derechos

La modernidad debe definirse de un modo distinto. Existe allá donde cada situación particular, cada elemento del funcionamiento de una sociedad puede ser considerado y definido desde un punto de vista general, *universal* incluso, que desborda las condiciones particulares de la acción considerada. Tomemos el ejemplo más difundido: admitimos que desde hace dos o tres siglos, el desarrollo científico de ciertos países del mundo, aunque seguramente tiene causas locales, económicas, políticas o culturales, ha hecho aparecer leyes científicas, métodos de producción y

sobre todo posibilidades de cálculo que poseen valor universal. Es absurdo hablar de física occidental, de biología norteamericana o europea; es preciso, en cambio, separar claramente los caracteres de universalidad y las condiciones históricamente muy concretas y particulares que explican la aparición de la modernidad en un momento y en un lugar dados.

¿Cuáles son los ingredientes de este gran movimiento de retorno que lleva a cada individuo y a cada grupo particular a reconocer en sí mismo no solamente un usuario de la razón y de sus principios universalistas, sino al portador de un individualismo universalista, es decir, que afirma los derechos personales, iguales para todos, y por consiguiente universales?

Reduzcamos tanto como nos sea posible el número de componentes de la modernidad, pues es sumamente peligroso ver en todos lados lo universal. Desde este punto de vista, podemos limitar a dos los principios fundamentales del universalismo que define la modernidad.

El primero es la creencia en la *razón* y en la *racionalidad científica y técnica*, pues en la medida que las costumbres, las tradiciones y las técnicas están estrechamente asociadas a una época y a sus formas particulares de organización social y de direcciones culturales, la razón científica y técnica, que carece de motivo para rechazar *a priori* las técnicas y costumbres tradicionales, sólo puede apelar al carácter universal de la demostración científica, y por lo tanto a la posibilidad de reproducir unas experiencias y formular leyes válidas en todo el globo y en todas las culturas. Descartemos de entrada algunas objeciones inútiles aquí. Apelar a la razón y a la fe en la racionalidad científica no significa que el conocimiento científico se defina entera y únicamente por el universalismo. De Popper a Merton y a Kuhn, muchos pensadores nos han ofrecido un planteamiento menos ambicioso de la ciencia. No deja por ello de ser cierto que el conocimiento científico tal como está constituido rebasa el marco de las diferencias sociales y culturales. Otra objeción consiste en protestar contra el hecho de que la experiencia humana se reduzca a sus aspectos racionales; una afirmación que no puede prohibirse ya que los sociólogos nunca la han formulado. Invocar el carácter universal de la razón no significa en modo alguno que la experiencia humana esté hecha exclusivamente de razón; precisamente sería muy irracional defender una tesis como ésa.

El otro elemento, que afecta más directamente a las ciencias humanas y al conocimiento histórico, es la afirmación de los *derechos individuales* independientes de cualquier atributo o particularidad de orden social, económico u otro. El famoso texto de la Declaración de derechos del

hombre y del ciudadano de 1789 reza: «Los hombres nacen y viven iguales en derechos». Ahí está lo esencial, que evidentemente no es una constatación empírica sino la afirmación de que existen, más allá de las diferencias evidentes que separan a los individuos en todos los órdenes, de capacidades y comportamientos, una definición universalista del ser humano que desborda todas las formas de organización social o de poder político. También en este punto sería aventurado reprochar a esta posición grandiosa que olvida el contenido de las experiencias humanas y que imagina una igualdad entre individuos reducidos a su pura individualidad, al margen de su posición política, de sus relaciones sociales y de sus pertenencias culturales.

Muchos han afirmado la unidad de estos dos componentes de la modernidad: ¿acaso no es el trabajo de la ciencia lo que destruye toda tentación «holista» del pensamiento social y obliga a considerar al propio individuo como particular y no como parte de un todo?

No podemos aceptar esta interpretación, pues si bien es verdad que la ciencia separa el conocimiento de los objetos estudiados, la acumulación de recursos entraña en sí misma una fuerte polarización de la sociedad, de manera que las categorías consideradas inferiores deben renunciar a su subjetividad, además de a su capacidad de iniciativa. Dichas categorías no pueden recibir una subjetividad salvo de un concepto *religioso* que considera dicha subjetividad una gracia de Dios. La religión puede fortalecer la interdependencia de los elementos de un sistema y por lo mismo su inmovilidad; pero también puede crear un individualismo que concibe a cada persona como criatura de Dios capaz de establecer relaciones con Él. Estas dos interpretaciones de la religión son complementarias y no opuestas entre sí. La religión garantiza el orden establecido hasta el punto de querer erigirse en su poder central; pero también ofrece un *recurso* contra el poder político, militar y económico. En el cristianismo, el martirio de Jesús, hijo de Dios, confiere una fuerza sin parangón a la afirmación del individuo y de su prójimo. Eso debe librarnos de tentaciones globalizadoras, que tanto gustan a las filosofías de la Historia para las cuales todos los elementos de la evolución histórica —la política, la economía, las formas de la vida religiosa— van a la par.

La afirmación de todos los derechos, y por lo tanto del universalismo de los derechos en todos los ámbitos concretos de la vida, se trate de derechos políticos, sociales o culturales, es un planteamiento tan poco «natural» que sólo se ha podido realizar al cabo de una larga historia jalonada de batallas, victorias y derrotas. La afirmación de los derechos

humanos nunca está garantizada; los sistemas de poder y los espíritus comunitaristas tienden siempre a negar este universalismo, al que ven como la negación de su propio papel central. Desde ese momento, debemos considerar la hipótesis de que se forman sociedades que *rechazan* la modernidad. Una hipótesis en modo alguno artificiosa, pues en nuestra historia moderna y contemporánea abundan dichas sociedades. Todos los comunitarismos, desde las sectas cerradas hasta el régimen nazi, han rechazado esta modernidad, algo que el segundo hizo de manera muy consciente definiéndose a sí mismo como *völkisch*, es decir, popular, atribuyéndole a la palabra «pueblo» el significado que tiene en la tradición germánica, es decir, la unidad a la vez histórica, cultural y biológica de un conjunto humano, un concepto que, como sabemos, se ha opuesto ampliamente al concepto supuestamente francés de la *civilización*, que reivindica un carácter universalista. (Nos abstendremos de entrar en un debate que merece abordarse con más matices para no oponer radicalmente un concepto considerado francés y otro calificado de alemán, algo que no reflejaría la realidad.)

Más inquietante resulta la imagen de un futuro posible *sin* modernidad. Inquietud más intensa hoy, pues el rápido incremento de la potencia económica China está ocurriendo al parecer en el marco de un capitalismo de Estado sin libertades, sin política social ni cultural, pero que sin embargo muy pronto alcanzará una dimensión económica, tecnológica y militar capaz de desafiar a cualquier otra potencia en el mundo. He introducido brevemente esta hipótesis sólo para recordar que la modernidad no tiene nada de necesario ni de natural. Es una creación humana de orden social y cultural, una constatación que no implica ningún relativismo. La importancia del vínculo histórico entre la Europa de los siglos XVII y XVIII y el universalismo no impide que éste exista por sí mismo y que pueda afirmarse en situaciones históricas muy distintas.

Definir la modernidad por la conjunción del pensamiento racional y de los derechos humanos de cada individuo sigue siendo pese a todo quedarse en la superficie de las cosa, pues estos dos ingredientes, que se supone han de unirse, constantemente tienden a disociarse.

La Historia y la naturaleza de la modernidad se definen ante todo por la separación creciente del mundo objetivo y del mundo de la subjetividad, del conocimiento del mundo y de la comprensión de sí. En el universo moderno, las relaciones que ligan las cosas entre sí no tienen casi nada que ver con el sentido que revisten para los consumidores. Las ciencias sociales han nacido de este dualismo: su objetivo no es el de las cien-

cias de la naturaleza, sino comprender las conductas cargadas de *orientaciones normativas* hacia los demás. Esta autonomía del mundo del sujeto se ha fortalecido de continuo. Todavía era débil cuando las grandes revoluciones, cuando el lenguaje de la necesidad se confundía con el de la libertad; ganó fuerza cuando los primeros sociólogos nos enseñaron que el sentido inherente a una situación y su sentido para los actores son complementarios, que la única manera de comprender las conductas consiste en definir su función para una sociedad, considerada ésta bien como una institución, bien como un sistema de dominación. Ha seguido creciendo cuando esta sociología clásica se ha descompuesto y ahora está en vías de desaparición. Quedan frente a frente las redes de comunicación y la conciencia de sí.

Las construcciones que llamamos sociedades, hechas de actividades y de leyes, de jerarquías y de solidaridades, se disuelven como si los monumentos que concebimos como hechos de mármol y de cemento fueran nada más castillos de arena, en apariencia sólidos, pero que se deshacen con la sequedad del viento. Este viento que se ha convertido en tempestad es el movimiento acelerado de los intercambios financieros, económicos, mediáticos; sopla sobre el planeta entero y todo lo mueve. Allá donde existían territorios, ya sólo hay flujos: donde había dibujadas fronteras se extiende la globalización de la economía. Y nuestras instituciones, nuestras leyes, nuestras voluntades políticas ya no tienen influencia sobre estos influjos planetarios. Nos cuesta admitir que lo que llamamos economía y lo que llamamos sociedad, que durante tanto tiempo fueron las dos caras de la misma moneda, se separan como si a cada lado de esa moneda se leyesen idiomas diferentes. La sociedad desaparece, pues ninguna institución, ninguna voluntad colectiva posee hoy ascendiente sobre la economía mundial. Llevábamos mucho tiempo acostumbrados a definir los grandes ámbitos de la vida social por su función en la actividad y en la supervivencia del conjunto; una idea ya caduca. Un hecho que nos plantea un interrogante para el que ningún adivino tiene una respuesta global, pero al que tenemos que encontrarle solución, suficiente para que la pregunta tenga un sentido y para que nuestras acciones no sean dementes.

Las ciencias sociales han perdido mucho tiempo intentando reconstruir los conjuntos que se descomponían, e incluso negando su descomposición. Propongo aquí una respuesta diferente: el sentido no está ya en la situación, en el sistema; está en el actor, en su conciencia, en su exigencia de ser un actor que se crea a sí mismo. Aquí reaparece la palabra

tanto tiempo prohibida, desechada del vocabulario y de la acción colectiva: la definición del «bien» para el actor de hoy es lo que le permite ser un *sujeto*, construirse y afirmarse como ser de derechos y de libertad. El sujeto es el encuentro directo, sin intermediarios, del ser empírico con la imagen de sí mismo como valor por sí mismo, sin intermediario religioso, histórico o social. Es un cara a cara difícil de sostener, pero que nadie puede evitar sin caer en el infierno de los objetos desprovistos de sentido.

Disociación de las prácticas y del sentido simbólico; esta constatación, alojada en el corazón de nuestros problemas, aclara la oposición completa entre una visión global e integrada de la sociedad, y por lo tanto también del individuo, y del otro lado una representación que llega a disociar radicalmente la realidad objetiva de las situaciones y el sentido subjetivo de las conductas.

Sería peligroso considerar la integración de los dos puntos de vista como «normal». En particular, en nuestro tipo de sociedad, es inútil querer integrar a individuos, sobre todo jóvenes, cuando sería mucho mejor reconocerles el derecho de afirmarse a sus propios ojos en términos no sociales, sino solamente individuales. Darles la oportunidad de afirmarse como portadores del derecho a ser hombres o mujeres responsables de sí mismos y libres. Se trata de buscar la correspondencia de dos niveles: el de las prácticas y el de los derechos, pues los derechos humanos no reciben siempre el mismo fundamento: éste depende ante todo del grado de intervención de la sociedad sobre sí misma y de su grado de producción de sí, que en mis primeros libros llamé su nivel de *historicidad*. La representación que tenemos de nuestra capacidad de crearnos y de transformarnos depende del nivel de historicidad de nuestra sociedad. Si es muy bajo, la imagen que tenemos de nuestra creatividad se aleja de nosotros, la proyectamos (*entaüssert*) en la trascendencia, lejos de la experiencia vivida. Al contrario, cuando nuestra capacidad de actuar sobre nosotros mismos —mediante la técnica o mediante el pensamiento— es extremadamente fuerte, nos aprehendemos directamente como creadores de nosotros mismos. Pero este vínculo de dependencia de la representación de los derechos del sujeto en relación con nuestra capacidad de crear un mundo técnico y administrativo racional no debe estar disociado del vínculo inverso. El nivel de las prácticas depende a su vez del nivel de los derechos en cuanto que la evaluación de una sociedad no puede ya concebirse en los términos de las funciones que deben cumplirse dentro del sistema social, sino que debe realizarse en términos de libertad del sujeto y medir nuestra capacidad de producir libremente nuestra existencia. El

juicio que se emita sobre una sociedad ya no puede depender exclusivamente de su organización, de su integración, de su capacidad para gestionar sus propios cambios. Depende del respeto que esta sociedad reserve a los «derechos humanos» fundamentales o, al contrario, del rechazo que dicha sociedad les oponga. Sólo el primer tipo de sociedad merece ser considerado moderno. No podemos llamar moderna a una sociedad que no les reconoce a las mujeres los mismos derechos que a los hombres, ni el disponer libremente de sí mismas.

En resumen, para expresarse en términos históricos, se puede hablar de una sucesión más o menos desordenada de figuras del sujeto cada una de ellas fuertemente ligada a un nivel y a una forma de acción de la sociedad sobre sí misma. Después de las grandes transformaciones de la Reforma y del Renacimiento, la construcción de una imagen ciudadana del sujeto llevó siglos y a finales del siglo XVIII por fin recibió su expresión más consistente en la obras de Jean-Jacques Rousseau y sigue visible en la obra de Alexis de Tocqueville. Luego vino la descomposición, el cambio de paradigma: el dinero sustituyó a la razón, y la religión o el romanticismo desviaron de la defensa de la ciudadanía. El rápido desarrollo de la sociedad industrial engendró una nueva figura del sujeto. El racionalismo triunfó con el desarrollo científico e industrial, pero el movimiento obrero impuso la idea de derechos sociales, en cuyo nombre se libraron luchas tan duras como las que permitieron en su momento la liberación del ciudadano. Con el siglo XX —que empezó en 1917 y acabó en 1989— asistimos a una serie de crisis que cubrieron el mundo de sangre y de campos de concentración, que constituyeron un ataque a la razón científica y pretendieron suprimir los derechos de todos, fuesen éstos cívicos, sociales o culturales. La idea de democracia se vació de sentido, los derechos sociales retrocedieron ante la necesaria movilidad de los factores de producción y el triunfo de los mercados. Los derechos culturales se vieron amenazados de desaparición, barridos por los racismos y laminados por los comunitarismos.

Sin embargo, tras estos años desdichados, vuelven los esfuerzos de conocimiento del ser humano. En concreto, vemos cómo adquieren una importancia creciente la defensa de los derechos de la mujer y la conservación del planeta, amenazado por la intervención del hombre. La figura del sujeto debe redefinirse hoy como la bandera de esas nuevas batallas en la estela de la herencia del ciudadano y del trabajador.

Como ocurre cada vez que se destruye o malbarata una figura del sujeto, algunos tienden a eliminarla reduciendo la vida social a los efectos

de una lógica propia de los fenómenos naturales. La estructura trata de sustituir al sujeto, pese a que nada obliga a considerarlos incompatibles. Sin embargo, el sufrimiento y la injusticia, la exclusión y la discriminación, la violencia que prolifera por todas partes nos obligan a dar también nosotros una respuesta a la pregunta que la esfinge plantea a cada siglo: ¿qué es el bien?, ¿qué es el mal?

Antes de abandonar la noción de modernidad para explorar sus consecuencias o sus condiciones, creo necesario explicar por qué no le he dado a la palabra su sentido más corriente. Hace muchos años que se la define por la rapidez de los cambios, por la falta de una organización estable y, por lo tanto, por la desaparición de los marcos de referencia y de sistemas de normas duraderas. La forma extrema de esta definición la dio Baudelaire en sus *Salones*, donde calificaba de «moderna» la presencia de lo universal en el instante, y no en la estabilidad. Por mi parte, acepto la vertiente negativa de dicha definición, pues la modernidad es, efectivamente, lo contrario de un orden establecido capaz de reproducirse. No obstante, la existencia de cambios progresivamente acelerados desemboca en un callejón sin salida, en un sinsentido: a mediados del siglo XIX, se produce una aceleración en los cambios en todos los órdenes y por consiguiente está fuera de lugar calificar algo que hoy cambia rápidamente y mañana parecerá propio de un pasado relativamente estable. Efectivamente, cuando hoy contemplamos el siglo XIX, nos parece que se caracteriza por una sorprendente estabilidad en comparación con las grandes transformaciones del siglo XX. Por ese motivo, aunque es correcto descartar la idea de que está desapareciendo un orden estable, no podemos hablar únicamente de cambios rápidos e incesantes. Y conviene hallar un elemento para definir «modernidad» que no se quede en hablar de cambio y le vuelva la espalda a la búsqueda de un orden estable y tradicional. Por eso también el concepto de *universalismo*, que ya aparecía desde los inicios de la filosofía de la Ilustración, me parece indispensable. Que definir la modernidad desde la idea de universalismo es útil nos lo demuestran los ejemplos *a contrario* que he ofrecido, a saber, que hay sociedades contemporáneas que están experimentando un rápido crecimiento y son antimodernas porque reconstruyen una visión comunitarista de la sociedad.

Mi objetivo es poner de relieve la experiencia, las orientaciones, las informaciones con que construimos nuestra vida, que no es un mero reflejo de la gran Historia, porque la rigen las relaciones subjetivas de uno consigo mismo tal como nos lo permiten la palabra, la reflexión y la con-

ciencia. Estas palabras suelen ser rechazadas por considerarlas demasiado vagas, aunque no lo son más que las palabras política o familia, y menos incluso, pues lo que se construye lo hace tomando apoyo en grandes nociones que no designan una realidad objetiva, sino una situación del sujeto: la modernidad es la noción más importante, pero también lo son la conciencia de clase, los derechos y la libertad. Entrando en este universo del sujeto, constantemente enfrentado al de los objetos, podemos comprender cómo y por qué actuamos como lo hacemos. Quienes cortocircuitan este mundo de la subjetividad establecen como mucho vagas correlaciones; no explican nada y no entienden nada. Así es al menos en la época actual, pues en el pasado existieron universos que no eran objetivos ni subjetivos: el universo de la «sociedad» era su propio fin y definía el bien y el mal en relación a sí misma. Son situaciones, sin embargo, que corresponden a un tiempo ya pasado.

2. La modernidad no pertenece a nadie

No podemos, por lo tanto, separar la afirmación de la idea de modernidad, en su generalidad e incluso universalidad, de la crítica que hay que hacer contra quienes —en general, los países más avanzados y más poderosos— se identifican con la modernidad a la vez que contraponen *su* modernidad, y *su* desarrollo, al retraso y subdesarrollo de los demás, o al fracaso de tal o cual representación de la Historia. El hecho de que haya países más avanzados que otros, económicamente e incluso socialmente, no implica que los países más avanzados estén completamente identificados con la modernidad. Si se comete dicho error, el concepto de modernidad pierde de inmediato su carácter universal. Sólo lo conservará si admitimos que ningún país, ningún personaje, ninguna empresa o región puede identificarse con la modernidad, que sigue siendo un principio general de evaluación.

Esta respuesta aún debe completarse con otra, dirigida contra el reproche que se le hace al racionalismo y al individualismo de rechazar y destruir el resto de dimensiones de la experiencia humana individual y colectiva. Algunos acusan al racionalismo y al individualismo de desentenderse la vida afectiva, que se desarrolla sobre todo al margen de la conciencia; otros le reprochan a este «racionalismo» que no reconozca que el ser humano es un ser social que vive de su trabajo, y por lo tanto integrado en sistemas sociales, señaladamente en formas concretas de au-

toridad. Otros, por último —los más elocuentes, hoy—, ven en este racionalismo la negación de las creencias religiosas, de las formas de vida cultural tradicional, de la conciencia histórica de las naciones, y todavía más de las minorías. Estos ataques constituyen un conjunto tan considerable que no cabe imaginar que intelectuales serios hayan podido obnubilarse de tal modo en su visión de la experiencia humana. De ahí no hay más que un paso para acusar a dicho racionalismo de ser la ideología de las elites dirigentes.

Vale la pena entonces recordar a quienes hacen estas críticas lo que ha sido la historia de nuestro pensamiento y de nuestras sociedades durante los últimos siglos. La noción de modernidad, repetimos, corta las amarras, las pertenencias, los deberes. Posee también, sin embargo, un aspecto afirmativo, pues postula el derecho de cualquier individuo a conquistar y a defender sus derechos y sus opciones contra los poderes establecidos. Esta afirmación de los derechos del hombre, de cada hombre y de cada mujer, siempre se ha ejercido en el seno de las luchas colectivas contra el poder. El ciudadano se ha autoafirmado al derrocar la monarquía absoluta; los trabajadores obtuvieron mediante su acción colectiva el derecho a un contrato de trabajo y a ser indemnizados por los riesgos asumidos; el colonizado ha conquistado su independencia; las mujeres han hecho que se les reconocieran sus derechos, aunque no hayan obtenido una completa igualdad ni el cese de las violencia contra ellas. En todos los ámbitos hemos asistido al desarrollo de una imagen del individuo que se ha ido enriqueciendo conforme crecía la fuerza del poder sobre él, aplicación del poder que no es fruto de la razón sino de los instrumentos que cercan cada vez más estrechamente a los individuos dándole a la vez a su dominación una forma menos ostentosamente brutal.

3. Modernidad y modernizaciones

Antes de centrarnos en el inmenso problema de la diversidad cultural e histórica, hay que escribir aquí en letras mayúsculas que HAY UNA SOLA MODERNIDAD, pero que hay al mismo tiempo una PLURALIDAD DE MODOS DE MODERNIZACIÓN, añadiendo que ninguno de esos modos se reduce a la puesta en práctica de la modernidad. No hay imagen más falsa que la que representa al conjunto de países como una caravana encabezada por los países más avanzados, mientras que los que llevan retraso caminan sobre las huellas de quienes los precedieron. Los caminos de la

modernización son múltiples, basta con echar una mirada a Europa para convencernos: el modo de modernización holandés o inglés, sustentado en la burguesía, difiere mucho del modo francés, que ha dado gran importancia al Estado, y todavía más del modo alemán que se ha apoyado en un concepto muy distinto del Estado. Si abandonamos las fronteras de Europa, hallamos diferencias mayores aún, aunque sólo comparásemos a Estados Unidos con la mayoría de países de Europa occidental. La falta de separación entre *la* modernidad y *las* modernizaciones, entre un principio *general* de análisis y la *diversidad* de los casos históricos, siembra tal confusión que impide de hecho un debate mínimamente útil, pues cada cual acusa al otro de errores que son efectivamente posibles y que sólo pueden evitar diferenciando entre los modos de progreso y de modernización de las sociedades, y un concepto de modernidad al que no corresponde nunca una situación nacional o local.

El error más frecuente consiste en definir la modernidad en los mismos términos que la modernización, como un grado de avance hacia un cierto tipo ideal o final de sociedad. Es una tarea ardua aislar en la vida de una sociedad qué es un modo de modernización y localizar al mismo tiempo rasgos de no-modernización e incluso de antimodernidad. El tema de la *reinterpretación* de elementos de las sociedades tradicionales en sociedades en vías de modernización rápida nos permite evitar buena parte de estas confusiones. Lo esencial es no hablar de países «modernos» o «tradicionales», y sobre todo no creer que todos los elementos de una sociedad o de una cultura altamente modernas son, por ello, modernos, cuando las sociedades más modernizadas comportan un gran número de aspectos que no lo son e incluso se oponen a la modernización.

¿Puede ser moderna una sociedad que rechaza la soberanía del pensamiento racional y el respecto a los derechos humanos? Puede adquirir la potencia, sobre todo en materia militar; puede acumular recursos en manos de un Estado o de una categoría dirigente; puede incluso ser favorable al desarrollo de las ciencias y de las técnicas. Todo ello no impide que le vuelva la espalda a la modernidad, puesto que no aplica un enfoque universalista de los derechos humanos como sí hace en su sistema de producción. Podemos afirmar que no hay modernización sin una referencia a la modernidad, pero que en cambio existen muchos modos de modernización que tienen otros objetivos distintos de la modernidad y que sólo la utilizan como un medio.

4. ¿Existe un más allá de la modernidad?

La entrada en un nuevo tipo de sociedad y de cultura significa sobre todo instalarse en el nuevo paradigma donde las categorías culturales sustituyen a las categorías socioeconómicas en el análisis y en la organización de esta sociedad y de esta cultura. Esta transición no se produce sin discontinuidades ni claroscuros. Es preciso al menos subrayar los dos aspectos principales de esta mutación.

Empieza con una ruptura en 1964 en Berkeley, California, en 1968 en Nanterre y en París, pero también en Nueva York, en Trento en Italia, en Berlín, en Tokio, por mencionar tan sólo los acontecimientos más visibles. Ruptura con la sociedad reconstruida después de la guerra, que había dado prioridad a los equipamientos de base, no había modificado ni la vida social ni la vida familiar, y había creado un foso cada vez más ancho entre la juventud y las autoridades. En Francia, la ruptura iba dirigida contra el gobierno Pompidou, orgulloso de sus resultados económicos pero ciego a las reivindicaciones de los estudiantes. Esta ruptura, simbolizada por la barricadas y las manifestaciones masivas, entrañó la ocupación de numerosos edificios universitarios y locales industriales. Pero los estudiantes y quienes los acompañaban se expresaban en el único lenguaje que todos conocían, el del movimiento obrero, y sobre todo de los grupos de la izquierda trotskista y maoísta. De ahí el llamamiento de los estudiantes a los obreros, y su error de juicio. Creían que sus manos eran frágiles y querían confiar la bandera de la revolución a las manos firmes de los obreros; sin embargo, la inmensa huelga de Mayo del 68 no llevó a prácticamente nada, mientras que el movimiento estudiantil transformó la sociedad francesa de arriba abajo.

El sentido principal de Mayo del 68 es que los problemas culturales han invadido la escena política; pero los estudiantes provocaron este cambio trascendental al mirar hacia atrás y no hacia adelante. Muchos después de los hechos de 1968 se lanzaron a la acción revolucionaria hasta el punto de acercarse al terrorismo o adherirse a él. Por suerte, la creación del nuevo Partido Socialista por François Mitterrand, aliado al PC, hizo creer a los izquierdistas que se estaba haciendo realidad la situación que Trotski definió como «revolución permanente», es decir, el paso directo de la revolución burguesa a la revolución proletaria. En este punto, Francia no siguió el camino de Italia.

Este desfase, este retraso del análisis sobre la acción explica por un lado el éxito —sobre todo durante los años de 1969-1974, en Francia—

de un marxismo que rechazaba toda la aportación hegeliana del joven Marx y afirmaba que un corte epistemológico separaba a éste de su madurez y del análisis puramente económico de *El capital*; por otro lado, el de pensadores como Jean-François Lyotard, que, sintiendo profundamente que el discurso marxista y todas las filosofías de la Historia habían llegado a su fin, se lanzaron a una concepción posmoderna que rompía con los principios fundamentales del pensamiento moderno: Lyotard proclamó la desaparición de todo principio central de la organización y del pensamiento social; la eliminación de la referencia al progreso y la importancia extraordinaria concedida a la diferencia; el estallido de la imagen integrada y autocontrolada de la personalidad, lo cual llevó a la idea de un yo «estallado».

Esta corriente de pensamiento, poco unificado pero vigoroso, gozó de una amplia aceptación, tan amplia sobre todo en Estados Unidos que se dio por hecho la entrada en una sociedad posmoderna. Los profesores de Ciencias Sociales no tardaron en difundir esta idea de la sustitución de la sociedad moderna por la posmodernidad, una idea reforzada por las críticas más antiguas de los arquitectos contra el modernismo como inspirador de la arquitectura contemporánea, a través de Le Corbusier por un lado, Gropius y el Bauhaus por el otro, cuyos rascacielos de Nueva York y de Chicago se habían convertido en el símbolo triunfal. La influencia de este movimiento abarcó una generación. Yo lo juzgo a distancia, y hubo muchos autores, como Zygmunt Bauman, que rompieron con él, pues lo cierto es que hemos entrado cada vez más ostensiblemente no en una fase de descomposición de la modernidad sino en la instalación de una *nueva modernidad*. En los albores de este siglo XXI, esta larga transición, confusa pero vigorosa, parece llegar a su fin o estar agotándose en todos los países.

Es preciso entonces volcarnos ya en intentar comprender esta nueva modernidad que se mantiene fiel a los principios generales de la modernidad pero que a la vez rompe definitivamente con el historicismo, marxista o de otro tipo.

Si admitimos la definición de la modernidad que aquí se propone, es decir, la invocación de criterios universalistas aplicados tanto al conocimiento de la naturaleza como a la reflexión sobre los hombres, la idea de una posmodernidad es difícil de concebir al margen de la ya evocada de un Estado autoritario. Aún podemos aceptar menos reducir el mundo a un enfrentamiento entre la razón y la libertad de un lado, los fanatismos religiosos de otro. No obstante, es verdad que se están acentuando los

conflictos entre un sistema económico más globalizado cada día que pasa y que trae por añadidura una hegemonía política, y del otro lado la defensa de la experiencia vivida que puede confundirse con el respeto a los poderes establecidos. Quienes hablan de tecnocracia o de tecnoburocracia se engañan si creen que dichas categorías definen a los que detentan el poder. Éste casi siempre está en manos de individuos o de grupos que no tienen a la tecnicidad ni la racionalidad entre sus principales preocupaciones, ni, sobre todo, tienen los derechos humanos como preocupación más acuciante y constante. Los llamados tecnoburócratas acostumbran a ser personas con un sentido amplio de la modernidad tanto en el ámbito técnico como en el terreno social. Por lo tanto, es un error creer que hemos pasado de un mundo de príncipes y de jefes de partido a un mundo de burócratas. Ojalá fuese cierto y ojalá también el apetito de racionalización fuese en aumento; pero lo contrario es al menos igual de cierto, ya que las técnicas actuales permiten un mayor margen a elecciones políticas o religiosas independientes de los aparatos científicos y técnicos de los que dispone un país.

Igual que no hay que contentarse con definir la modernidad en el nivel de los conjuntos históricos concretos, sería paradójico creer que dichos conjuntos se están descomponiendo del todo. Estamos obligados también a concebir un estado del mundo en el que el modelo de modernidad desaparecería. Su civilización no sería posmoderna, sino más bien antimoderna. Se sustentaría en el rechazo de la razón y de los derechos individuales por parte de su población y de sus dirigentes. Eliminaría la máxima porción posible de lo que se ha llamado sociedad civil sometiéndola a un Estado absoluto: Estado religioso, militar o burocrático, Estado orwelliano en donde cualquier referencia a la individualidad sería proscrita. No es absurdo imaginar que el modelo que llamamos «occidental» pierda su función dominante, que un capitalismo de Estado autoritario apoyado en una gran potencia militar venga a desempeñar un papel central en los asuntos mundiales. Podemos imaginar muchos otros argumentos catastróficos, desde una guerra y un genocidio hasta actos terroristas de masa que lleven al caos.

¿A qué vienen estos planteamientos? A que nos ayudan a comprender que la importancia que damos al individuo, y por consiguiente a la democracia, no es «natural», no es el punto final hacia el cual convergen todos los caminos de la modernización. Y a que, por consiguiente, nos conviene actuar en la medida de lo posible en vista a crear unas condiciones sociales favorables al respeto del individuo.

No se trata en modo alguno de claudicar en un relativismo cultural destructivo, como si cada tipo de sociedad tuviese su propia noción de la modernidad. Es, al contrario, porque he podido elegir *una* definición de la modernidad por lo que puedo plantearme la aparición e incluso la posición dominante de sociedades para las cuales dicha categoría no tendría sentido. Ello nos permite comprender mejor que vivimos en instituciones donde la creencia en la razón y el respeto a los derechos individuales debe ocupar un lugar central. La principal consecuencia no es que el mundo rico haya de ser protegido, sino, al contrario, que debemos buscar en *todas* las partes del mundo los aspectos constitutivos de una sociedad democrática. Esto es lo que durante el medio siglo pasado se negaron a hacer muchos intelectuales, políticos y militantes de todo tipo, reación a esta noción de modernidad. Los grupos revolucionarios o terroristas como las Brigadas Rojas y sus émulos en Alemania o en Francia solo creían en la revolución, y hubo muchos que, en Francia y en Italia, aplicaban el eslogan «Una sola solución: la revolución». La existencia de estos grupos políticos sólo es perturbadora cuando poseen una cierta capacidad de actuación, pero los intelectuales o semiintelectuales que pretendieron actuar para crear una verdadera «democracia» impidiendo a los «enemigos del pueblo» participar en la vida política se adentraron en caminos que suponían darle la espalda a la democracia. Es preciso subrayar además que de las investigaciones sólidas o construcciones intelectuales duraderas no podían salir ideas tan falsas, y ser conscientes en todo momento de que estos discursos que en algunos casos ejercieron una influencia duradera son discursos débiles o vacíos. El primer deber profesional de un intelectual es no confundir la gimnasia con la magnesia.

5. La individuación

Para quienes conceden a la modernidad el sentido más corriente de tendencia al cambio y a la diferenciación, y por lo tanto de destrucción de bloques inmóviles suspendidos por encima de una sociedad, la proximidad de este tema con el del individualismo es obvio. Mientras que algunos se complacen condenando la ciudad donde reinan el anonimato y la violencia, muchos otros la ven como un gran abanico de oportunidades, como un mercado de trabajo mucho más diversificado, como la emancipación de la autoridad familiar o de los comadreos de vecinos. Ambos discursos se complementan; el debilitamiento de las relaciones primarias

de pertenencia a la familia, a la escuela, al vecindario o al grupo de amigos es liberador para el individuo si éste se ve impulsado hacia adelante por la búsqueda de un objetivo que puede ser profesional o en un sentido más vasto social, a menudo muy individual, que cada vez más va hasta una salida al menos provisional, deseada por muchos jóvenes que optan por probar suerte lejos.

La cara negativa del individualismo es la soledad, la ruptura de pertenencias que va de la mano de una falta de proyecto o de la renuncia a todo proyecto anterior. Este aislamiento incita a menudo a recurir a las drogas y a comunidades delincuentes que se aíslan de la sociedad.

Reconocer la existencia de estos dos tipos opuestos de individualismo no nos descubre nada extraordinario, siendo las pertenencias de grupo y más aún las identificaciones obstáculos para la individuación. La distancia entre estas situaciones puede reducirse si entre ambas introducimos la idea que Danilo Martucelli elaboró escrupulosamente a partir del estudios de casos. La individuación se alcanza con la resistencia a las pruebas con que tropezamos en diversos ámbitos de la vida más que mediante el aislamiento o la integración en un grupo. Este planteamiento ofrece la enorme ventaja de colocar en el centro del análisis, en lugar de al individuo o a los individuos, la *individuación*, de tal modo que combina el punto de vista del individuo y el de la sociedad. Martucelli disiente en gran medida de quienes dicen que al convertirse en ciudadano se convierte uno en individuo; ésta es efectivamente una expresión peligrosa ya que sólo se aplica de manera positiva si definimos la ciudadanía como un conjunto de derechos y no como una serie de obligaciones. Y ello en mayor medida porque el sentido de la ciudadanía, que es preciso defender y fortalecer al máximo, se está desvirtuando en todas partes, los Estados nacionales están perdiendo una parte de sus capacidades de acción autónoma. En la actualidad hay en el mundo una enorme cantidad de individuos privados de derechos cívicos y hasta del derecho a trabajar.

No se trata aquí de defender un individualismo extremo, que otorga un valor en sí a la no pertenencia social y exalta ante todo el rechazo. El tema de la individuación tal como yo lo planteo ha marcado un primer paso en la acción necesaria para salir de una oposición cada vez más fútil entre el mundo del individuo y el de la sociedad. No podemos aceptar la reciprocidad de perspectiva ni tampoco una oposición completa entre ambas esferas.

Pero la noción de individuación puede revestir sentidos muy distintos y tenemos que elegir la versión de esta noción general que mejor corresponde a los análisis que queremos desarrollar.

El individualismo definido como rechazo de las pertenencias y de los determinismos sociales puede inscribirse sin problemas en una sociedad de masas, e incluso romper los vínculos con la sociedad establecida, gestionada por las leyes, para unirse a otro medio definido por una marginalidad en el límite muchas veces de la delincuencia. De manera menos extrema, la afirmación individualista puede identificarse con la adhesión a un grupo o a una comunidad muy minoritaria. El creyente es profundamente individualista, puesto que experimenta la presencia divina a través de un mensaje que le está destinado en persona. También las formas de posesión están muy individualizadas, puesto que un fiel puede ser «cabalgado» por un orisha mientras que su vecino no siente nada.

Este conjunto de ejemplos nos lleva al menos a una primera conclusión: la afirmación de la individualidad, el proceso de individuación no se reduce a renegar de la vida regulada por unas instituciones. La individuación se erige, no cabe duda, contra muchos aspectos de una sociedad, sobre todo si ésta está en ruinas, pero actúa como fuerza de defensa de los derechos en todos los aspectos de la vida social y cultural, y no al margen de ellos.

6. No hay libertad positiva sin libertad negativa

Nos hemos desprendido de la idea de derecho natural que prolongaba una tradición religiosa y nos aseguraba que nacíamos y vivíamos libres e iguales en derechos. Le damos la vuelta a esta formulación para decir que en un entorno social desorganizado, o al contrario burocrático y autoritario, el individuo no puede construirse a sí mismo, no puede llevar a buen puerto su individuación a menos que reivindique su propia legitimidad contra el orden social, y por consiguiente lo haga juzgando y evaluando una situación con respecto a su personal demanda de individuación. Ya hemos hablado antes de este cambio: no es la relación con la situación lo que define al actor o al individuo sino la libertad creativa que se le ofrece o se le niega a un individuo lo que mejor define una situación.

Hacemos este tipo de razonamiento de manera habitual al hablar de una familia, de una escuela o de una empresa. Esta nueva orientación puede revestir formas muy distintas, desde la inhibición del individuo en sí mismo, en la afirmación de sus derechos, en su principio, hasta la acción que lleve a cabo para transformar el orden social a fin de encontrar un apoyo, una protección para la creación de sí mismo.

Hay que desarrollar esta idea al máximo. Del mismo modo que la idea de socialización ha representado el concepto que una sociedad tenía de la integración de sus nuevos miembros, la individuación ha de ser el objetivo último de las políticas sociales, al contrario de las normas que imponen una subordinación a la autoridad. Individuación significa autoafirmación, es decir, la afirmación de una individualidad para el máximo número posible de miembros de dicha sociedad.

El lenguaje corriente ha recibido de manera muy positiva esta nueva definición de las relaciones entre el individuo y la sociedad. Cada vez es más habitual hablar de los derechos del individuo en términos concretos y completos, no solamente para que sea reconocido el derecho a la ciudadanía, sino también para defender sus derechos en su lugar de trabajo y en su entorno cultural, en particular lingüístico y religioso. La reivindicación del derecho a ser un individuo reconocido como tal no tendría el menor sentido en un universalismo al margen de situaciones sociales concretas.

El individuo afirma con mucha vehemencia sus derechos cívicos y políticos pero se siente amenazado por la contradicción entre el derecho a seguir siendo libre en relación con toda autoridad exterior y el deber de aportar a colectividades, e incluso a camaradas, una cooperación que implica el riesgo de ser utilizada por una autoridad que no tiene por finalidad el fortalecimiento de su autonomía individual. La solución habitual es la que la sociedad industrial ha encontrado cuando mediante una acción colectiva se ha conquistado la libertad de trabajo para todos. La acción colectiva en todos los campos ha echado abajo la tendencia autoritaria de los sectores dirigentes. Éstos se apoyan en la violencia o en reuniones de masas para imponer una cohesión y una homogeneidad de grupo que cuestionan directamente las oportunidades de emancipación del proletariado. Los dirigentes de los movimientos sociales apelan a una dictadura del proletariado que, como bien sabemos, se convierte ineluctablemente en la dictadura sobre el proletariado.

¿Qué quiere decir el derecho a ser un individuo? ¿Qué reclama el hombre o la mujer que reivindica este derecho? ¿Dicho individuo se sitúa fuera de la sociedad, al margen de ambiente de trabajo o del ambiente familiar, del equipo deportivo o de la relación amorosa? A nadie se le escapa lo fácil que es caer en el absurdo. ¿Por qué defender el derecho a no pertenecer más que a pertenecer? ¿Por qué preferir el aislamiento a la participación? Prescindimos de expresarlo así porque sólo sirve para ridiculizar la cuestión que acabo de plantear.

En realidad, el derecho a no pertenecer, a no estar integrado, a no ser identificado con una categoría no es algo tan vago. Se trata de la libertad negativa de la que tanto habla el pensamiento británico. No hay que oponerla a la libertad positiva a la que nos referimos cuando hablamos de derechos culturales. Sin embargo, ¿puede existir una libertad positiva si no existe previamente una libertad negativa? Tomemos el ejemplo más corriente.

Hay que apoyar la reivindicación de quienes quieren practicar libremente una religión. El Estado no debe poner trabas a la práctica religiosa, y la opinión no debe cebarse en las minorías. Pero esta afirmación del derecho a practicar una religión ¿posee el mismo sentido según que añadamos o no que todo el mundo debe poder practicar la religión que elija o dejar de practicarla, convertirse a otra Iglesia o a otra fe, o tomar por cónyuge a alguien que no sea miembro de dicha Iglesia? La libertad de no practicar, de no tener ninguna pertenencia religiosa, de convertirse o de abandonar una Iglesia es no sólo tan importante como las prácticas positivas sino que está en el epicentro de la libertad. No existe libertad de práctica si no hay libertad de no practicar, de no integrarse.

Estas observaciones no son meros ejercicios de estilo. En muchos países existe una religión no solamente de Estado sino identificada con una nación y con una civilización. Muchos colectivos religiosos niegan a sus miembros el permiso de convertirse a otra religión o a contraer matrimonio con personas ajenas a dicha religión. Los derechos culturales, que deben ser reconocidos por todos, pueden transformarse en deberes, en obligaciones religiosas, en la imposibilidad total de elegir, salvo que se abandone el colectivo social y nacional. No existe otra garantía contra esta desviación que la libertad de no practicar. Del mismo modo, los derechos sociales, sobre todo para los trabajadores, pueden servir de objetivo a partidos o a sindicatos que pretenden imponer su poder a todos los miembros de la clase social o del grupo profesional del que se consideran únicos representantes autorizados.

Ningún problema es más importante que éste, puesto que muchas sociedades han sido o están dominadas por partidos o por Iglesias únicas y obligatorias, y es imposible reconocer derechos culturales si no se puede luchar contra la inversión de dichos derechos en instrumentos de poder. La única garantía que podemos tener es la de hacer que se reconozca la prioridad de la libertad individual sobre toda libertad de pertenencia a una colectividad. Éste es un aspecto clave de lo que los franceses llaman *laicismo*.

El respeto al individuo es la condición del respeto a los derechos sociales y culturales y es por consiguiente la condición de la democracia. Lo cual recupera fórmulas más clásicas, mencionadas a menudo: la igualdad de los ciudadanos supone que cada individuo dispone de las mismas oportunidades que los demás, sean cuales sean su riqueza, su nacionalidad, su religión, su género. En cierto momento, a muchos les gustaba decir que sólo contaban los derechos concretos y que los derechos políticos, llamados «formales», eran nada más una manera de esconder una dependencia económica y social. Este tipo de discurso ha provocado catástrofes, pues el respeto al carácter universal de los derechos universales es un factor indispensable de la modernidad, pero también de la democracia. ¿Hay que llegar al punto de afirmar que no se deben respetar las organizaciones políticas y religiosas a menos que respeten de entrada *todos* los derechos individuales, en particular siempre y cuando respeten la igualdad de derechos entre mujeres y hombres, entre jóvenes y viejos? La respuesta sólo puede ser negativa. Un Estado no tiene derecho a intervenir en las condiciones de ejercicio de actividades privadas. La igualdad, en particular entre hombres y mujeres, es tan importante que todo el mundo debería poder atacar a su partido, a su sindicato o a su Iglesia cuando éstos no respetan sus derechos y le causan un perjuicio que puede ser condenado por la ley. Un Estado sin duda carece del derecho a intervenir en las condiciones en que se ejerce la vida religiosa, por ejemplo, pero debería actuar de forma que cualquier individuo pueda ejercer un recurso contra un partido, un sindicato o una Iglesia si se perjudican sus derechos. Ello equivale a decir que la ley o, mejor dicho, la Constitución debe estar por encima de todos los textos que determinen el funcionamiento de organizaciones particulares. Esta observación condena la afiliación obligatoria a un sindicato (*closed shop*), que ha sido aceptada en muchos países y se la reconoce como democrática, pero no condena la obligación por parte de la empresa de firmar acuerdos con el sindicato mayoritario: el respeto a los derechos del individuo es indisociable del respeto a los derechos sociales y culturales colectivos; los dos órdenes de derechos y de comportamientos no pueden estar separados, lo cual impone ciertos límites a la libertad de expresión o de organización de toda asociación. Una revolución no democrática puede no respetar los derechos del individuo, pero sabemos que la adhesión a una revolución pone en entredicho intelectualmente a la democracia.

7. El odio al individuo

El individuo tal como lo he descrito hasta aquí es un ser de derecho, y por lo tanto un elemento fundamental de la construcción de una organización social cuyo principal criterio de evaluación ha de ser el respeto de los derechos del hombre y de la mujer. El respeto al individuo y a sus opciones constituye el test número uno de la democracia.

No solamente no se me puede acusar de disolver los problemas de la sociedad en los del individuo, sino que a menudo me hacen el reproche contrario. Pues el individuo al que yo me refiero, me dicen, no es el individuo real, puesto que nada digo de la formación de la subjetividad, de la individuación. Se me reprocha asimismo que me mantenga deliberadamente a distancia del psicoanálisis; la realidad del inconsciente no ha sido mencionada aquí en ningún momento, y el lector apresurado podría creer que mi reflexión alude a un individuo identificado con su conciencia, y por lo tanto, en realidad, con las normas de la sociedad.

Durante muchos años he estudiado el trabajo, la conciencia de clase y el movimiento obrero, y nunca he restringido mi análisis a investigar los efectos del estado del capitalismo o de cualquier otra estructura profunda de la economía. Para entender los movimientos de liberación que se han desarrollado en el mundo obrero, he dirigido mi reflexión a la producción, al trabajo, a las técnicas, a los ataques a la autonomía de los obreros. Este esquema, rápidamente resumido, ha aspirado a sustituir el análisis de un sistema económico por la comprensión de los actores cuya lógica de acción central era conservar o reconquistar el control de lo producido. Esta sociedad industrial reposaba sobre los esfuerzos de inversión en el capital como en el trabajo, y por consiguiente sobre una ética de la «satisfacción diferida»: no hay que consumir lo que ha sido adquirido, sino ahorrarlo para mejorar en el futuro la propia existencia. La personalidad humana se define ante todo en esta sociedad por el enfrentamiento de la ley y de pulsiones muchas de ellas incompatibles con la construcción de esta sociedad de inversión productiva, lo cual lleva a reprimir determinadas pulsiones. Esta sociedad sigue iluminada por una luz exterior: el progreso, el desarrollo, la supresión de privilegios, el triunfo de la razón.

Pero ¿qué ocurre cuando esta construcción se desmorona? El modelo europeo de modernización se ha definido por una extrema concentración de los recursos, y por lo tanto por tensiones internas muy fuertes: ha producido a la vez formas de dominación y de protesta de las que las ca-

tegorías dominadas tratan de liberarse, y lo consiguen. Después de los súbditos del rey, los asalariados de empresa, los países colonizados, las mujeres y en parte también los niños han roto los lazos que los mantenían presos. Han conquistado un cierto grado de libertad y en ocasiones un cierto bienestar; los individuos contemporáneos se sienten definidos por los otros y se definen a sí mismos como consumidores y comunicadores. La reserva de pulsiones reprimidas se vacía, el deseo se expande por todos lados, la sexualidad sustituye al trabajo. Más de una vez he desarrollado estos temas. Pero el individuo como reivindicación y voluntad de individuación no se realiza —o no solamente— en su libertad sobre el mercado.

Las mismas observaciones pueden hacerse sobre las relaciones interpersonales y también sobre las actividades de grupo. En todas partes el individuo se ve desbordado por las identidades de grupo, por las relaciones de competencia, por la búsqueda de placeres colectivos tan inmediatos como sea posible. ¿Hay que concluir por ello que el individuo, en el momento en que se convierte en su propio fin, desaparece, disuelto en sus acciones y sus relaciones, sin poseer ya un núcleo central en su vida individual y colectiva?

La respuesta hacia la cual nos orientamos es que este individuo no solamente no desaparece sino que no deja de fortalecerse, al menos lo suficiente como para resistir al aumento del consumo y de los intercambios. Les opone una resistencia suficiente para evitar su propia destrucción, pero dicha resistencia no impide que esta demanda de individuación, de construcción personal, sea reprimida. A nuestro alrededor se espesa permanentemente un mundo imaginario compuesto de novelas, de obras de ciencia ficción, de nuevas mitologías construidas apresuradamente. Pero no vamos más allá de estas experiencias casi directas de lo que está prohibido, reprimido; existen formas de individuación que resisten a los asaltos de este mundo imaginario y de este esquema de consumo impuesto por los potentes medios publicitarios. Por un lado, nunca nos parece que nuestra elección individual esté completamente determinada por la política de los Estados y de las empresas; sólo lo está donde existe un monopolio de la decisión y del poder. Por otro lado, en tales casos se produce una retirada que constituye una defensa eficaz contra discursos que conseguimos dejar de oír, como ocurría con los telespectadores de los países del Este bajo el régimen comunista.

Pero para aprehender mejor la capacidad de resistencia del individuo hay que considerar a los que lo destruyen: ¿Cómo no entender que en el

campo de batalla, los campos de deportación, a bordo de los barcos de la trata negrera, en los campos donde los esclavos recogían el algodón o el maíz, el objetivo central, obsesivo, de quienes destruyen, torturan y humillan a tantos seres humanos fue y sigue siendo despojarlos de su individualidad, una subjetividad que sin embargo no llega a desaparecer del todo, incluso cuando ya sólo son un número tatuado en el antebrazo? Y lo que hizo del nazismo un monstruo incomparable a todos los demás fue que anunció y proclamó su voluntad de deshumanizar a las personas, reduciéndolas al estado de cenizas o de jabón. Hemos podido preguntarnos si el individuo al que las SS pretendían reducir a la deshumanización antes de matarlo, de gasearlo, de arrojarlo a una zanja de barro o a un crematorio era un hombre. Hay que defender que lo era, mientras que el SS no lo era en modo alguno. No vamos a impedir que ciertos espíritus falaces consideren la defensa del individuo un refinamiento de «pequeño burgués occidental», cuando el subproletariado de los países más pobres muere sin estados de ánimo, agotado por el hambre y los malos tratos. Pero en realidad esta objeción sale de la boca de personas que viven en el centro de los mismos países cuya voluntad de deshumanizar denuncian. Para justificar el odio a su propia sociedad, niegan al individuo todo asomo de individualidad, toda característica humana.

Es aquí donde hay que percibir la presencia del ser individual: en medio de la furia destructiva y en la violencia de las prohibiciones que no permiten a la mayoría de los que son aniquilados dirigir una mirada sobre sus propias personas, ni pronunciar su propio nombre, o incluso un nombre amado. El individualismo no es una flor que un aristócrata se prende en el ojal, ni la búsqueda de espectacularidad de fulano o de mengano que pretende crear una moda con sus declaraciones provocadoras. Lo que yo estoy diciendo aquí nada tiene que ver con todas esas imágenes, ni positiva ni negativamente. He mencionado el odio al individuo porque la conciencia de sí como individuo puede estar prohibida directamente por quienes detentan el poder, pero puede también ser prohibida por nosotros mismos si nos parece que constituye un obstáculo a nuestra búsqueda de placer, de éxito o incluso de conocimiento. Nuestra individualidad estaba enmascarada por nuestras pertenencias y creencias; cada vez lo está más por la corriente de nuestras pulsiones que no encuentran ya prohibiciones. La individualidad no la revela la clara mirada de la conciencia, la introspección; está escondida tanto bajo el batiburrillo del consumismo como bajo el catecismo de las religiones.

La actitud por la cual yo intento definirme como individuo se acerca a la que he utilizado en la *Intervention sociologique*. No se parece en ningún aspecto a una encuesta. Reposa en la intervención del investigador que presenta a un grupo varias hipótesis sobre el sentido de su acción y observa cómo la adopción de esta hipótesis cambia, positiva o negativamente, la capacidad de pensar y de actuar en grupo. Se trata menos aquí de la individualidad en sí que de un esfuerzo colectivo por conquistarla. La intervención del sociólogo remite al grupo a sí mismo, lo ayuda a adquirir una imagen de sí mismo. La sugerencia que hay que retener de esta breve incursión en el campo de la psicología de los individuos es que el conocimiento de sí no es espontáneo ni tampoco puramente meditado. A través del examen crítico de su situación, el actor puede acercarse a la conciencia de sus propios compromisos. La individualidad no está confortablemente instalada en la conciencia; a menudo ha sido expulsada de ella, más a menudo tal vez que el propio deseo, que desborda toda prohibición y al que puede darse libre curso en la corriente del consumo inmediato.

Los temas principales de este capítulo —modernidad, modernización, individuación— han concentrado sobre sí tantos ataques y condenas que puede parecer sorprendente que sigan vivos y que se los pueda seguir empleando. El rechazo a estas nociones surgía de la convicción de que son los problemas internos del sistema capitalista los que definían las situaciones que rigen la lucha de clases. Carecería por lo tanto de sentido evaluar una sociedad capitalista en términos de modernidad. La crítica puede ir dirigida a la idea de modernidad en cuanto se la define como un progreso sobre la senda de un progreso definido ante todo por la racionalización y la secularización. Pero esta crítica es impotente ante mi definición de la modernidad en términos de adhesión al pensamiento racional y de respeto de los derechos individuales.

No se puede discutir que la Unión Soviética en la década de 1960 había logrado una difícil recuperación económica y que ésta se debió en parte a los éxitos de la ciencia soviética. Moderna en tal sentido, la URSS, y sus grandes institutos de investigación, sobre todo en matemáticas y en física, eran herederos del Antiguo Régimen, eran notables ejemplos de ámbitos de creación científica. En lo que concierne a los derechos individuales, en cambio, el juicio sólo podía ser brutalmente negativo, lo cual obligaba a no considerar a la Unión Soviética como un país moderno. Juicio insoportable para los compañeros de ruta que tenían la fidelidad a la Unión Soviética como artículo de fe. Al romper esta oposición supuestamente general entre

mundo capitalista y mundo socialista, la idea de modernidad ha desempeñado por otro lado una función importante. Una observación análoga podría oponerse a los adoradores incondicionales de la economía de mercado para quienes los principios enunciados por el *Washington consensus* garantizan el éxito económico, lo cual dispensa de tomar en consideración la naturaleza política de los países estudiados. Todas estas formas de reducir el análisis social a la información económica deben eliminarse sin incurrir por ello en análisis puramente jurídicos y políticos, indiferentes a los problemas económicos y sociales. Pero nunca haremos suficiente hincapié en la ruptura que se ha producido entre estas seudoexplicaciones, fundadas en apriorismos, y la elaboración de auténticos análisis.

¿Por qué poner la idea de modernidad en la entrada de lo que considero una reconstrucción necesaria de las ciencias sociales? Porque después de las pesadas afirmaciones y el fracaso general de una concepción que daba a las «bases económicas» de la sociedad un papel explicativo central, el pensamiento social se ha desplazado desde esta perspectiva casi teológica hacia la extrema fluidez de explicaciones que se limitan a ser simples «lecturas», relatos que eliminan a los actores tan por completo como lo hicieron las sociologías deterministas.

Contra estas dos formas de destrucción del conocimiento histórico y social, he querido establecer una noción capaz de hacerle frente. Lo he hecho al principio de manera clásica, al definir la *modernidad* por el empleo de juicios universalistas que nos protegen de todo relativismo histórico y cultural. El conocimiento *racional* rebasa todas las formas particulares de explicación de los fenómenos; del mismo modo, la idea de *derechos humanos* se aplica a todos los individuos, sean cuales fueren sus pertenencias y sus características.

No es fácil soslayar los contrasentidos que pueden suscitar estos planteamientos. Pero deben completarse con una respuesta al interrogante que ha dominado la historia en los dos últimos siglos: ¿quién es este «hombre»? O, mejor dicho, ¿qué es este ser humano que posee derechos? ¿Es el hombre en general? Pero entonces sus derechos son muy abstractos, muy alejados de su situación social concreta. Y si sustituimos a este ser humano en una sociedad, una cultura, un género, ¿cómo conservar su carácter universal?

No podemos responder inmediatamente a estas preguntas con tanto peso en nuestra vida personal y colectiva. Primero hay que instalar sólidamente la noción que completa directa y necesariamente la de modernidad: la noción de *sujeto*.

Capítulo 3

EL SUJETO

1. La mirada interior

Siempre hemos vivido bajo la mirada de otro. Es otra figura de nosotros mismos, pero no es nuestra sombra, pues a menudo somos nosotros quienes nos sentimos sombra suya. Nunca es un extraño, pero si llegara a desaparecer también nosotros dejaríamos de existir como seres humanos. Todos conocemos o hemos conocido a hombres y mujeres que habían perdido su sombra y no podían ya hablar ni controlar su cuerpo. Siempre presentes, nuestras relaciones con él son constantemente cambiantes. Cuando caminábamos de noche, nuestra mirada tenía dificultades para atravesar la oscuridad, pero por encima de nosotros brillaba una intensa luz que nos permitía encontrar nuestro camino. Luego, a medida que salimos de la noche, esta luz, igual que la de la luna, se debilitaba, mientras que nuestra vista llegaba más lejos. Llegados a pleno mediodía, la intensidad de ambas luces se ha igualado de tal modo que hemos creído que su coincidencia era inminente y que nos convertiríamos en él, igual que él se convertiría en nosotros. Fue un momento de exaltación y de angustia: ¿acaso el mundo no es en definitiva un solo mundo? Hemos llamado secularización, racionalización, conocimiento positivo a esta convergencia que parecía garantizada.

Lo que ocurrió —de eso hace ya mucho tiempo— fue muy distinto. En efecto, dejamos de ver por encima de nosotros una imagen parecida a nosotros, pero la hemos sentido dentro de nosotros, tropezando según los casos con nuestra cabeza o nuestro vientre, siempre inseparable de nosotros aunque dividiéndonos, tal como las clases y los partidos dividen a las sociedades. A duras penas, y no siempre con éxito, hemos limitado estas crisis y los sufrimientos que nos causaban. Hemos logrado vivir dominando esta imagen que a su vez nos dominó durante mucho tiempo.

Cuanto más seguros nos sentimos de nosotros mismos, mejor podemos librarnos de estas confusiones internas. Hemos descubierto y acep-

tado que el otro no sea nosotros, sino un doble nuestro sin el cual no podemos existir. Cada vez que queremos librarnos de él, se producen catástrofes, las cárceles se atestan, los patíbulos se llenan. Es una tentación afirmar que somos otros, pero la expresión tiene en realidad otro sentido. La realidad es que nosotros somos nosotros mismos dos figuras, una de las cuales gobierna siempre a la otra, incluso cuando el mando ha pasado a lo largo del día de una a otra. Sabios e instruidos por las catástrofes, debemos renunciar a todo intento de ser sólo uno, a ser un solo ser bifronte, como Júpiter. Hemos aceptado nuestra existencia como la yunta del que habla y el que escucha, del que aprueba o condena y del que persigue su interés o su placer. Podría destruirnos el perder de vista, por un instante siquiera, a nuestro doble, que no es ni un primo lejano ni nuestro clon. Solamente cuando conseguimos aceptar nuestra dualidad llegamos a comprender que la felicidad y la sabiduría son posibles, por más que no están nunca garantizadas.

2. El ser doble

Estas líneas a la cabeza del capítulo pretenden subrayar que la definición de un ser social por sus relaciones consigo mismo es más importante que la que considera su posición dentro de la sociedad. Ésta permite prever conductas gobernadas por el nivel social del actor, descubrir que las personas que disponen de más seguridad son más conservadoras que las que se ven expuestas a la inseguridad. Podemos aportar una forma concreta a tales hipótesis, que no son de ningún modo tautologías. Pero estas correlaciones no nos enseñan directamente nada sobre las conductas morales que gobiernan de hecho la mayoría de nuestros actos. Nadie explica las conductas religiosas comparándolas con la posición social de quienes las expresan. Cuando uno llega a ser capaz de comprender el sentido de las creencias de quienes se definen como cristianos o musulmanes, empieza a representarse el alcance de lo que ellos aceptan como obligaciones y reglas de vida. En una sociedad donde las instituciones religiosas son débiles y ya no controlan las creencias, resulta aún más necesario definir una creencia por el sentido que reviste para el propio creyente, que no es el mismo para todos.

Planteo la hipótesis de que un individuo o un grupo vive una situación en función del vínculo que ésta fortalece, o por el contrario amenaza, entre él, el individuo real, y su yo ideal, que no es un superego sino,

por el contrario, un portador de derechos, y ante todo del derecho a ser reconocido como actor autónomo, libre y responsable de sus propias conductas. Esta formulación se comprende sin dificultad cuando hablamos de los problemas de bioética y del respeto a la persona. Muchos de nosotros respetamos unos principios morales porque son garantías de nuestra libertad. Pero el análisis resulta más difícil cuando se cuelan intervenciones institucionales entre el actor y el principio que dicta su acción. En los países de cultura cristiana, admitimos sin problema que las enseñanzas más importantes de Jesucristo son amar al prójimo y separar el poder temporal del poder espiritual. Algo que comentamos al decir y al escribir que los derechos individuales son universales, que cada individuo es al mismo tiempo la humanidad por entero. Con la misma claridad comprendemos la frase que abre la Declaración de Derechos del hombre y del ciudadano (26 de agosto de 1789): «Los hombres nacen y viven libres e iguales en derechos». La proximidad de ambos enunciados es llamativa, pues en ambos extremos no se trata del individuo particular, con sus atributos y pertenencias, sino de todos los individuos, que son iguales entre sí porque son portadores por igual de derechos universales. Y recordemos que en el capítulo anterior he reconocido que el respeto de los derechos del individuo es una de las dos dimensiones principales de la modernidad.

Es esta relación del ser social, definido por sus identidades y sus pertenencias, con el ser de derecho lo que he querido hacer tangible en la introducción a este capítulo. Esta presentación no puede, es cierto, dar cuenta de las conductas religiosas, como tampoco de los movimientos sociales, puesto que las fuerzas institucionales de una acción religiosa o política concreta poseen un espesor y un poder considerables. Nada puede, en cambio, dispensarnos de buscar la relación de la persona consigo misma como fundamento del juicio moral presente en toda religión o movimiento social. Cuando se habla de Dios, de progreso, de la clase obrera o de la nación, se están invocando siempre los derechos del hombre, en quien se reconoce la presencia del sujeto. La pareja derechos-deberes es la expresión de un desdoblamiento de la persona, que se define entonces a la vez por sus pertenencias y por la conciencia de sí. Y el conjunto de derechos humanos no es nada más que el derecho a la autoconciencia. Dicho con más sencillez, el derecho a la palabra, pues el desdoblamiento sólo existe mediante la palabra y mediante la capacidad de expresión simbólica. Este desdoblamiento hace de un individuo o de un grupo más que ellos mismos en tanto que seres empíricos. Los hombres se recono-

cen como creadores de una imagen de sí mismos, como portadores de una conciencia de sí mismos. Lo que es superior al individuo o al grupo o lo que en ellos es la capacidad de nombrarse: el derecho a decir «yo» o «nosotros», y en primer lugar el derecho a establecer y a mantener una relación consigo mismo que sea superior a sí mismo, puesto que ella es su conciencia. Es el logos, la palabra que crea el mundo de los derechos y de sus complementos directos, los deberes. Cuando hablamos de interioridad, de conciencia, o incluso de oración o de compromiso, estamos reconociendo nuestra capacidad de crearnos a nosotros mismos mediante el acto de nombrarnos, de dibujar nuestra imagen o de plantear límites a nuestras pertenencias y a nuestras identidades. No hay nada más fundamental que *la distancia de uno consigo mismo* que tiene en la palabra a la vez el instrumento y la causa. El mundo de los derechos y de los deberes sólo existe si es dicho, «declarado».

No podemos hablar de sujeto sin emplear la palabra conciencia. Cuando hablo del doble y del desdoblamiento, o incluso de la huella de la sociedad sobre sí misma, ¿acaso no está esta palabra presente, e incluso sobreentendida? Esto no deja de provocar reacciones de rechazo. La mayoría de los seres humanos, me objetan, no ha adquirido la capacidad de reflexionar sobre sí mismos, y a expresar de manera clara y consciente lo que sienten y lo que quieren. ¡Qué ingenuidad, qué entusiasmo denuncian en mis palabras quienes suponen que todos los seres humanos piensan y viven como lo hace un profesor alemán, inglés o francés! Esta reacción no me parece de recibo, aunque sí toca en un punto justo: cuando hablo de conciencia, desde luego no me estoy refiriendo a una capacidad de análisis y de formulación elaborada. Pero ¿quién ha creído que la conciencia de clase obrera, que he estudiado con tanto detenimiento, sea un discurso intelectual, explicativo y reflexivo? En cuanto al lenguaje cristiano, éste emplea la palabra conciencia en un sentido que no es tampoco puramente intelectualista. Por lo tanto, conviene precisar el sentido que se da a esta palabra tan fácil de pronunciar y tan difícil de definir.

Lo que yo entiendo por conciencia es la presencia en un individuo o en un grupo de individuos de representaciones de sí que llevan implícitos juicios de valor morales sobre las conductas de dicho individuo o de dicho grupo. Nos estaríamos expresando con precisión al hablar de la conciencia moral, siempre y cuando comprendamos que ésta no es reconocimiento de los valores y de las normas de una sociedad, sino de una exigencia ante nosotros mismos, el reconocimiento de nuestra responsabilidad en relación con nosotros mismos, y por lo tanto de nuestros de-

rechos en el seno de la sociedad. No podemos hablar de derechos humanos sin pensar que el ser humano actúa en nombre de derechos fundamentales que deben ser defendidos contra toda forma de autoridad. Si digo que todos los hombres deben ser respetados y reconocidos en sus creencias, y ya no en su respeto a las leyes, entiendo con eso que la conciencia es la capacidad de los seres humanos de hablar de sí mismos en términos de derechos, y por lo tanto de no definirse por lo que hacen, por sus competencias profesionales, su lugar en la sociedad o su educación. Cuando Robert Badinter, según la voluntad expresada por François Mitterrand de abolir la pena de muerte en Francia, obtiene de la Asamblea Nacional y del Senado que voten dicha abolición, no invoca el riesgo de error judicial, ni la desigualdad de trato entre blancos y negros, convence a los diputados y senadores de que la sociedad no puede arrebatarle la vida a un hombre, porque ella reconoce un principio de igualdad superior a todas las desigualdades y a todas las situaciones sociales, un principio que sólo puede ser aprehendido por esta «conciencia» de la que estoy hablando, y sobre todo de la que hablan las declaraciones de derechos humanos.

Esta noción no es tan difícil de comprender: reconoce a los seres humanos como seres dotados de conciencia. Esta palabra introduce en la sociedad moderna algo tan importante como la razón y que, en el pasado, no pudo bastarse a sí misma, tuvo que adoptar los ropajes de la fe religiosa, del honor de príncipes y guerreros, de la creencia en el progreso de los burgueses conquistadores, luego de los obreros revolucionarios. Fue preciso que la conciencia se desprendiera de todas estas formas sociales para que apareciera por fin tal cual era en sí misma: el sujeto humano. Hablar de conciencia significa entrar directamente en el ámbito del universalismo. Es afirmar que el hombre individual es al mismo tiempo universal y que no puede denominarse un ser humano individual sin que, mediante este acto de palabra, se despegue de sí mismo como ser particular y se constituya en ser universal, al despegarse del individuo empírico mediante la palabra y el gesto que lo crean.

Quienes defienden una concepción determinista de la acción humana no ven en el actor más que a un ser social definido y por lo tanto determinado por una situación, unas funciones, unas relaciones de poder y una evolución. Dejan de lado, y por consiguiente esconden o tratan de destruir la otra cara de la experiencia humana, que es la relación de uno consigo mismo, de naturaleza distinta a la relación con las instituciones e incluso con otras personas.

Los tres elementos constitutivos de la *individuación*, y por lo tanto del sujeto que es su forma reflejada, que se ha ido cargando de valores, son entonces el *desdoblamiento* mediante la palabra y la creación de expresiones simbólicas; la presencia del cuerpo reconocida como algo no exclusivamente social; la separación activa del individuo en relación con la sociedad, hecho más frecuente en las minorías. Los gays, por ejemplo, han desempeñado una función importante en nuestras sociedades de cara a producir un movimiento general de subjetivación.

Este análisis nos lleva a formular una conclusión que implica el riesgo de tropezar con un rechazo que puedo comprender, pero que responde a un malentendido. Me parece, en efecto, necesario decir que la relación con uno mismo es más importante que la relación con el otro, una actitud que he encontrado claramente expresada por las mujeres cuyo testimonio recogí y presenté en *El mundo de las mujeres*.* La sexualidad se eleva por encima de la pura actividad sexual y se convierte en un elemento esencial de la construcción de la personalidad de las mujeres cuando está enriquecida por la relación con el otro, en particular por una relación amorosa; no obstante, lo esencial continúa siendo la construcción de sí como mujer. El malentendido surge cuando interpretamos esta frase como dar prioridad al proyecto, al deseo, a la vida personal sobre las relaciones con otro u otros individuos, cuando es al abrirse al otro cuando el individuo se eleva a sujeto. Desde luego, no se trata aquí de una relación de uno consigo mismo en una vida enteramente cerrada, sino de la búsqueda de la creación de sí mismo para sí mismo, y por lo tanto de la *subjetivación*, del descubrimiento del sujeto a partir del individuo empírico. La relación de sí consigo mismo posee un contenido universalista, por eso se sitúa por encima de las relaciones con el otro, siempre limitadas por la particularidad del interlocutor. No hay razón para considerar un repliegue sobre la existencia de los individuos las ideas que aquí presento; por el contrario, deseo que los «grandes relatos» de la vida pública y de la Historia sean sustituidos por los «grandes relatos» del sujeto, de su creación, de su defensa contra todas las formas del «nosotros».

Más allá de las instituciones, la descomposición de lo social alcanza a los propios actores sociales. ¿Es posible definir todavía la distancia del individuo con el sujeto allá donde ya no hay actores? En principio, no, puesto que las dos nociones son inseparables, siendo el sujeto una reflexión del actor sobre sí mismo o, más simplemente, la voluntad de un individuo

* Barcelona, Paidós, 2007. (*N. del e.*)

—o de un grupo— de ser un sujeto. La globalización hace estallar toda la realidad social atravesando todos los niveles de organización y de decisión. Aunque sea difícil concebir realmente una sociedad sin actores, ¿no es preciso obligarse a hacerlo? Si llevamos hasta sus consecuencias extremas la idea del fin de lo social, que yo reivindico como punto central para conocer el mundo actual, ¿no conviene abandonar la defensa del sujeto y reconocer ya sólo como actores sociales importantes a los que hacen la guerra y a los que denuncian el orden económico, a los soldados que practican el pillaje y a los populistas revolucionarios? La respuesta sólo podemos encontrarla en la separación, sugerida muchas veces pero que es preciso ahora formular más claramente, entre el actor *social* y el sujeto *personal*. El sujeto no está definido ni por roles sociales ni por relaciones sociales, aunque sean intersubjetivas. Esta ruptura es lo que hace *necesaria* la idea de sujeto, que no puede contraponerse al poder establecido si no es disociándose de todos los mecanismos sociales, e incluso de las relaciones interpersonales. Porque vivimos el fin de lo social y la desaparición de las sociedades, no podemos definir al sujeto más que por la relación consigo mismo, por su reflexión acerca de sí mismo y por su autolegitimación.

Algo que parece primero una amenaza contra la idea de sujeto le ofrece por lo tanto su enunciación más sólida vedándole el calificarse de «social» y obligándolo a definirse como una reflexión del ciudadano, sea trabajador o sea soldado, sobre sí mismo.

3. Ataques

Durante el siglo que acabamos de dejar atrás, ninguna noción, ninguna idea ha sido objeto de ataques tan violentos como la de *sujeto*. Cuesta encontrar expuestas las razones de este rechazo: sin embargo, hay que intentar formularlas.

La primera es que la palabra «sujeto» evoca la imagen muy «ilustrada» de un individuo identificado con la razón, liberado de toda cualidad particular, que no se define como trabajador, como miembro de una familia o ciudadano de un país. Pero yo respondo aquí que dicho sujeto, definido al margen de todo atributo social, portador de derechos universales, debe verse también tal como es, es decir, encarnado en un trabajador, en un ciudadano, en un creyente, etc. Los derechos humanos, inicialmente concebidos en términos políticos —la ciudadanía—, se han extendido a todos los campos: los derechos sociales ante todo, y los de-

rechos culturales a continuación. Pero es verdad que cuanto más se toma en consideración al ser real en relaciones sociales y políticas reales, mayor es el riesgo que corremos de justificar, en nombre de los derechos humanos, una violencia, e incluso una guerra civil que otorgan el poder a una nueva elite dirigente que habla en nombre de los dominados y socava los derechos del hombre. Esto nos sitúa no en un callejón sin salida, sino ante la necesidad de asociar siempre la dimensión universalista de los derechos humanos con la dimensión socialmente definida de la causa a defender. No se trata aquí de detalles ni de sutilezas, sino de problemas que han dominado todo el siglo. Los alemanes y los británicos, seguidos en particular por los países escandinavos, han afirmado que los derechos sociales eran una extensión de la ciudadanía. Así se ha constituido la socialdemocracia, que ha garantizado a los europeos y a otras naciones medio siglo cuanto menos de respeto y de propagación de los derechos políticos, económicos y sociales. Si no se produce esta unión de la universalidad de los derechos humanos y de los derechos de una categoría social o cultural concreta, los que hablan en nombre de los derechos del hombre se arriesgan a ser eliminados junto a ellos en nombre de una clase, de una nación, de una religión. Las realidades históricas en juego son tan masivas que es imposible creer en la buena fe de quienes culpan a las libertades burguesas de impedir la conquista de las libertades reales, sociales y culturales. Por lo tanto, es inadmisible eliminar del campo del pensamiento sociológico nociones de la máxima importancia en nombre de argumentos cuya debilidad es tan flagrante que sólo pueden defenderse con mala fe.



La segunda objeción a refutar emana de quienes siguen desconfiando del tema de la subjetividad, que toman la defensa de la objetividad y creen explicar las conductas a través de datos objetivos como, por ejemplo, el nivel de participación o de exclusión social. La respuesta a dicha objeción es que la sociología no tiene que escoger entre explicaciones objetivas y explicaciones subjetivas: sus hipótesis deben ser demostradas por ambos lados: hay que «explicar» las conductas por la posición para los actores, y hay que «comprender» el sentido de la acción, para los actores, siguiendo un razonamiento análogo al que estoy haciendo aquí.

Todo esto permite llegar a la conclusión categórica de que la condena de la noción de sujeto que hacen tantos intelectuales de todo nivel no tiene sentido: o luchan contra molinos de viento o no respetan las condiciones elementales de la demostración sociológica.

El rechazo de la idea de sujeto es en ocasiones tan extrema que vale la pena localizar las razones históricas. En el caso francés, constatamos

los efectos en apariencia indelebles que ha dejado en Francia la lucha contra la Iglesia católica. Ahí es donde conviene buscar la tendencia tan arraigada en el pensamiento francés a rechazar todo lo que se llame sujeto o conciencia. Vemos un retorno de los sacerdotes. Quienes denuncian las dominaciones de un tipo u otro toman tan en serio a quienes combaten que creen en la desaparición de los actores destruidos por las fuerzas dominantes. Toman de buen grado su partido, pues esta representación de la vida social es la única que permite ser a la vez el enemigo de las fuerzas dominantes y el adversario de toda forma de subjetividad. Del mismo modo, intelectos «progresistas» negaron de modo obstinado el derecho de voto a las mujeres, pues temían que la influencia de los curas hiciera peligrar la República. Más valía entonces vedarles la entrada a la vida pública.

Consideremos entonces que el terreno está libre y que podemos reconstruir una sociología por fin liberada de prejuicios ideológicos. Es preciso ahora, al margen de críticas tan cargadas de prejuicios, desvelar la importancia de la idea de sujeto para la comprensión de la vida colectiva y sobre todo de los movimientos sociales.

Lo que distingue a un *movimiento social* de un grupo de presión, de una emoción popular o de una corriente de opinión, es que sólo el primero tiene como objetivo principal defender la libertad del sujeto individual, y por lo tanto los derechos fundamentales, al margen de la defensa de intereses o de ideas. Las palabras «derechos fundamentales» indican aquí claramente que lo que está en juego rebasa lo social, aunque concierne a la humanidad misma de los seres humanos. Lo que suscita un movimiento social es primero la conciencia de no ser reconocido y respetado, de ser humillado o, como se decía, *alienado*, es decir, privado de esta relación directa consigo mismo sin la cual ningún derecho posee un fundamento sólido.

El siglo pasado nos enseñó de modo brutal lo que separa y opone a un movimiento social de los regímenes revolucionarios que hablan en su nombre y que le proporcionan, efectivamente, la posibilidad de acceder al poder para cambiar la sociedad. Los marinos de Kronstadt tuvieron en dos ocasiones un papel importante en la revolución soviética, pero se convirtieron en un movimiento social cuando atacaron el poder leninista y diseñaron a grandes trazos lo que podía y debía ser una sociedad democrática. Pues esta palabra tan compleja, tan cargada de significados históricos que se contradicen o se completan, designa ante todo a un régimen político que respeta los derechos fundamentales, que impone lí-

mites a todos los poderes, en particular al Estado, y que prepara la «emancipación» de las categorías dominadas, es decir, privadas de subjetividad. Testimonios y actores, en mayor medida que los analistas, saben reconocer en un movimiento social, por encima de sus estrategias y de su ideología, su apelación al «reconocimiento» de la libertad, de la autodeterminación de quienes combaten y tan a menudo invocan su *dignidad* vejada.

No es difícil pasar de una definición de la conciencia de sí a la comprensión de los movimientos sociales. Más fácil aún es pasar de ahí al horror del mal. El siglo recién pasado nos ha impuesto la idea de que la represión llega más lejos que el combate y la guerra: llega hasta el envilecimiento y el exterminio. La crueldad, ha dicho acertadamente Michel Wieviorka, rebasa la violencia, pues lo que quiere destruir es la humanidad de su adversario, y no solamente sus intereses, su existencia social o su cultura. Toda nuestra vida hemos vivido en el horror de los lugares que no eran solamente campos de muerte, sino de deshumanización. ¿Cómo podríamos reducir tales crímenes a una acción política o a intereses económicos, cuando hablamos tan acertadamente de crímenes contra la humanidad y cuando los declaramos imprescriptibles? ¿Acaso no hemos visto allí el infierno más que el poder de grupos dirigentes? ¿Y no hemos visto por doquier a individuos que asumían el riesgo de perder la vida para afirmar la dignidad y la libertad de cada ser humano? ¿En qué medida esas expresiones tendrían menos capacidad de explicación que la coyuntura económica y las escalas de ingresos?

4. La emergencia del sujeto

Estamos ahora preparados para comprender cómo emergió en su realidad directa, más allá del conjunto de figuras que en el pasado adoptó, y por lo tanto reconocerle todo su campo de aplicación histórica, adquiriendo conciencia la idea de sujeto y del parentesco que vincula esta *figura* desvelada, directamente visible, del sujeto con todas las demás, que han llevado ropajes históricos muy distintos —religiosos, políticos, revolucionarios o de otro tipo— sin dejar por ello de ser formas de existencia del sujeto, tal como hoy nos aparece en su presencia consciente. Para llegar a ello, ya no es preciso hablar del sujeto como de un ser lejano, separado de nosotros, existente al margen de la sociedad, al que podemos llamar Dios o el Progreso. Aún hay que desconfiar más de las religiones

«cívicas» que crean más opacidad al imponerle al sujeto el discurso de una sociedad jerarquizada e impersonal. Este positivismo explica lo social a través de lo social y así cree eliminar todas las figuras del sujeto. El sujeto está más presente en sus figuras religiosas que lo sitúan al margen del mundo humano, pero está al mismo tiempo dominado por él, en esta situación, y utilizado por quienes se erigen en representantes de lo sagrado. La presencia del sujeto en una figura divina sólo es real si el individuo mantiene una comunicación directa con él. La presencia de Dios en mí es la contrapartida de la creación humana de un Dios situado por encima del mundo humano. La modernidad empieza con la capacidad de autocreación de la vida social, cuando reivindicamos como nuestra esta fuerza creativa que puede conducir a descubrimientos de la ciencia, a la creación de obras de arte o de instituciones, pero también al nacimiento de nuestra conciencia directa del sujeto a través de nuestras reflexiones sobre el fundamento del bien y del mal.

Esta modernidad *no destruye al sujeto en favor de la razón instrumental*; *al contrario, lo interioriza en cada individuo,* al que atribuye una conciencia más que un alma, y una capacidad de discurso interior. El sujeto se convierte en búsqueda de sí a través de la construcción del Estado y de la sociedad, sin los cuales la historicidad, la capacidad de construcción y de transformación de las condiciones de vida serían imposibles, pero que constantemente oponen obstáculos a la relación inmediata del sujeto consigo mismo. Esta contradicción es más fuerte aún en la figura religiosa del sujeto: entre la palabra humana y la palabra divina se interponen, en efecto, el discurso de lo *sagrado*, el control de los sacerdotes, el interés superior de un poder religioso directo o indirecto. En cada tipo de sociedad el sujeto se ve amenazado por fuerzas poderosas, pero esas fuerzas adquieren en el mundo religioso una figura no social, en particular la del pecado, mientras que en toda la historia de la modernidad, antes de entrar en la hipermodernidad actual, el obstáculo es estrictamente social y político. Los amos del Estado, los de la economía tanto como los del mundo ideológico, se oponen vehementemente a la conciencia del sujeto. Éste debe adoptar entonces una figura más militante. Lo hallamos en la sublevación liberadora de los pueblos contra los reyes y contra los privilegios; está en el corazón del movimiento obrero propiamente dicho, de la conciencia de la clase obrera que lucha a la vez contra los amos de la economía y por la emancipación de los trabajadores y del resto de la población, gracias a la técnica, al trabajo y al progreso. Cuando el poder desborda la vida económica y social y se convierte en un poder totalita-

rio, el sujeto, cuyos militantes son asesinados o pervertidos, es devuelto a sí mismo, hacia una oposición radical pero mortalmente peligrosa entre el mundo de los derechos y el de los instrumentos, de los cálculos, las máquinas, los planes, la propaganda de los poderes sociales y políticos.

El sujeto se manifiesta en la vida privada tanto como en la vida pública, pero está amenazado por todos lados. Desde el lado de la vida privada, los sacrificios impuestos a los débiles y a los dependientes y asumidos por éstos de manera muchas veces oculta impiden reconocer la presencia del sujeto allá donde está dispuesto a asumir los mayores peligros para autoafirmarse. Del lado de la vida pública, el sujeto, tan presente en los movimientos sociales, está reducido al silencio, subsumido en las grandes movilizaciones por los llamamientos de los dirigentes políticos al pueblo contra sus enemigos. Ahora bien, como ya sabemos, la idea de *pueblo* designa la manera como el Estado percibe la sociedad, y nos hace pasar de nuevo del lado del orden social, de su integración y de su defensa. La idea de pueblo está ligada a la de la revolución, igual que la idea de movimiento social está asociada a la de sujeto, y existe una profunda oposición entre las dos maneras de pensar y de actuar. Pero no es éste el lugar donde abordar qué lugar tiene el conflicto en la formación del sujeto, pues es preciso localizar primero la presencia de éste en la vida social, así como en la vida personal. Y para hacerlo, es preciso mantener una cierta distancia con todas las formas organizadas y controladas de acción colectiva.

Sí debe reconocerse la constante alusión a un argumento *no social*, llámese humanista o de otro modo, que gobierna nuestras elecciones sociales y veda una solución «global» a problemas sociales o personales. Es tentador y peligroso creer que el sujeto se deja ver solamente en los períodos de crisis, de transición, de creatividad, cuando los valores se desinstitucionalizan, como es manifiestamente el caso en la historia del cristianismo y de otras grandes religiones. Idea peligrosa, pues asocia el sujeto a otro orden social, cuando sólo vive estableciendo una cierta distancia con todas las prácticas sociales. Lo que mejor marca la presencia del sujeto es esta distancia percibida y reivindicada en relación con unas identidades y con unas normas que se imponen en nuestro entorno social. No se trata de encerrar al sujeto en su soledad, sino de reconocer que necesita un espacio autónomo para hacer perceptibles y audibles sus reivindicaciones. Es preciso afirmar la necesidad de esta distancia antes de descender de nuevo en busca del sujeto en todas partes donde suenan llamadas a la acción.

Entiendo por sujeto no la imagen apenas secularizada de Dios tal como la proponía el teísmo del siglo XVIII, o la religión del Ser supremo, e incluso de la Razón bajo la Convención. El sujeto no es la Razón que guía al Progreso hacia el bienestar; no es ni un actor teológico ni un actor histórico; aún menos es un principio moralista al servicio de la sociedad, de su integración o de su capacidad de cambio. Y sin duda es de esta última definición de lo que más alejado está. Para nosotros, repitámoslo, el sujeto es la relación de sí consigo mismo, la distancia, el desdoblamiento creados por la palabra, la conciencia que segrega un juicio moral que llama *bien* a lo que refuerza la conciencia de sí, *mal* a lo que la destruye o la disuelve. La noción de sujeto posee, por lo tanto, la misma razón de ser que la de sociedad a la que se opone.

Pues la idea de sociedad ha definido el bien y el mal como lo que es socialmente funcional o disfuncional. En el mundo contemporáneo, el sujeto aparece cada vez más como una protesta contra la invasión del mundo por la razón instrumental, por el beneficio, por la potencia que actúa asimismo por encima de nuestra experiencia individual, en el funcionamiento de los mercados y la concentración de los poderes en las oligarquías, monarquías, partidos y, sobre todo, partidos-Estados todopoderosos. Protesta también, más cerca de nosotros, contra la organización del trabajo, las reglas administrativas y los programas escolares. Es una experiencia positiva, en particular la afirmación de un derecho, más que una crítica al orden social o a los individuos que detentan el poder. El sujeto es la coincidencia del individuo consigo mismo, su conciencia de sí. Reposa en la tensión y en la unión del yo que nombra y del yo nombrado; dice «mí y yo», pero con más intensidad aún: «*yo y mí*», en lugar de aceptar que el yo no se constituye sino por su inserción en la vida social, profesional, económica u otra.

Por ello, el sujeto está tan bien definido por la idea de reflexividad, que introdujo el sociólogo británico Anthony Giddens y ampliamente adoptada por el pensamiento contemporáneo. El sujeto busca el camino que lo devuelva a sí mismo; se ve, se toca, se escucha a sí mismo antes de lanzarse a su gran aventura, que es la de reconocer a otro como sujeto, y acto seguido crear categorías que se definen por su lucha contra los aparatos y las coyunturas, hasta alcanzar una definición de sí que se extiende a todo el campo histórico.

Esta llamada de sí a sí, esta palabra dirigida a sí mismo sólo aparece directamente cuando la acción humana es capaz de crear un mundo enteramente «artificial» hecho de cálculos, de máquinas, de redes de co-

municación que hacen desaparecer al sujeto en las obras de la actividad colectiva. En esta situación, el sujeto, si no desaparece, sólo puede vivir en la afirmación de sí mismo, en la reivindicación de ser su propio creador, de ser responsable ante sí mismo.

5. El descubrimiento del sujeto

No existe aún ninguna correspondencia «natural» entre el sentido de una situación, en particular económica, y la conciencia de los hombres y mujeres que no son solamente actores, sino más a menudo «personas» que viven dicha situación adaptándose a ella, protegiendo sus intereses personales, pero también atribuyéndoles un significado distinto del que la sociedad pretendía imponerles. Los relatos de guerra y de los campos de concentración, de catástrofes y de triunfos seguidos de pillajes, acostumbraban a afirmar que hombres y mujeres son hojas que el viento se lleva en dirección desconocida. En realidad, los seres humanos no son hojas muertas, sino que se representan su situación empleando el lenguaje. Al contrario, es útil recordar esta imagen, por incorrecta que sea, para subrayar el peligro que entrañaría convertir la Historia en una epopeya, en un sueño, en una aventura cuyo sentido sería vivido por cada ser humano a través de su propia vida y de sus reacciones personales. No hay nada perceptible de inmediato en nociones como sujeto, subjetivación o incluso actor. Si el análisis se acerca a hechos observables para estudiar por ejemplo el funcionamiento de una organización o la aplicación de una ley, este desfase disminuye pero no desaparece nunca. La interpretación de una situación no es una obra colectiva; los que son capaces de aportar un sentido a lo que viven no encuentran la aquiescencia de la mayoría.

¿Cómo se forman estas interpretaciones, cómo intentan que se les reconozca su pertinencia y convencer a otros de su verdad?

No se fundamentan ni en la «conciencia» ni en el análisis elaborado de una situación. Distintos actores se hablan, se responden, y comentan sus diálogos. Es en este texto estallado, que encierra más réplicas que reflexiones, donde encontramos en «pequeños fragmentos» un envite, propuestas, exigencias.

En nuestra vida cotidiana, el desfase entre el sentido que atribuimos a una situación y la manera como la vivimos es importante. Comentamos nuestros actos y los de los demás, los juzgamos, intentamos hacernos comprender y comprendernos nosotros mismos. Ignoramos el sentido

más profundo de nuestras palabras y de nuestros actos, aunque sabemos que se está escenificando una drama, que se ha propuesto o rechazado una elección. Cuanto más ensayamos o releemos este diálogo sembrado de lagunas, de discontinuidades, de malestar, de demandas y de rechazos, más distancia tomamos con respecto a este texto confuso y que parece esconder su propio sentido; y más permitimos que ascienda en nosotros la formulación de un sentido para nuestras conductas que ya estaba presente en nosotros aunque oculto y constreñido por la ley, por la presión de la organización de los intercambios y de la producción, por las resistencias ajenas. Beckett y Ionesco captaron la presencia permanente no del no sentido, sino de lo que se erige como barrera al sentido, lo que despersonaliza y responde bien o mal a lo que la antigua sociología llamaba los «roles» y las «normas». Es necesario que intervenga el analista para desgajar este sentido oculto, reprimido, destruido incluso, de las conductas que tienden a ocultar su propio sentido para permanecer dentro del «sentido común», el de la opinión y el de las categorías construidas por el orden social.

En lugar de tener que representar nuestra vida psíquica como la represión de nuestras pulsiones por la ley, podemos tratar de encontrar lo que aporta sentido a exigencias tan fuertes como las de la ley, de los prejuicios, los criterios de la normalidad. Exigencias que son las de un sujeto siempre presente, siempre oculto. Se trata de romper el cristal de las conductas de consumo, para descubrirnos como portadores de sentido a través de nuestras propias obras. Se trata, en medio de las solicitaciones y de las señales procedentes del exterior, de volvernos hacia nosotros mismos, hacia lo que podemos sentir como íntimo, personal, como compromiso y como reto. Las conversaciones que varios investigadores y yo mantuvimos con mujeres, a solas o en grupo, hicieron emerger —incluso diría que con asombrosa facilidad— esta creación personal y esta autoafirmación, que ni siquiera se percibían ya, mientras sólo se hablaba el idioma de la sociedad, de sus desigualdades, de sus sistemas de justificación y de represión. Cuanto más reflexionamos, más liberamos en nosotros una subjetividad que todo, en la vida inmediata, oculta o rechaza.

No podemos llegar hasta el sentido a descubrir sin la intervención del investigador que crea un lugar fuera de lo habitual, protegido, el cual remite a lo que está más cargado de sentido y de una carga moral e intelectual, fuera de la pantalla sobre la cual se proyecta el hecho «social» que puede ser descrito sin hacer referencia a las exigencias del sujeto. Nos arriesgamos entonces a ser engañados por una apariencia de elecciones

posibles, de juicios morales, de exigencias y de proyectos. Intentan que creamos que el sentido de nuestras conductas reside en los sistemas de organización, de decisión y de acción que supuestamente producen una verdad objetiva. La función principal de quienes detentan un poder es convencernos mediante la persuasión o por la fuerza de que no somos sujetos, ni siquiera actores, sino solamente «agentes» portadores de determinismos que hallan su razón de ser exclusivamente en la naturaleza y en la «realidad». Yendo en una dirección diametralmente opuesta podemos encontrar el sentido de nuestras conductas y de nuestras situaciones. Es preciso que nos remontemos desde la experiencia vivida hasta el sentido de la vida, desde la experiencia hacia la creación y a nuestra construcción personal.

La interpretación debe, por lo tanto, mantenerse tan alejada de la experiencia, de las necesidades, del deseo y de las opiniones como de la lógica de las situaciones y de la fuerza de los determinantes de las conductas sociales, personales y colectivas. El sujeto es la toma de conciencia personal, por utilizar la expresión simple utilizada por Germaine Dieterlin en su *Essai sur la religion bambara*, para definir el «*tered*» dogón de Malí, noción que se distingue del alma (*nid*) y del doble (*dya*), que definen formas más ligadas a la organización social. Lo cual no quiere decir que ese «*tered*» pueda ser definido fuera de toda referencia social sino que, más importante desde mi punto de vista, es capacidad de actuar sobre sí antes que transcripción de un rol social.

6. La presencia cotidiana del sujeto

Tengo que interrumpir por un instante esta búsqueda de figuras del sujeto, pues cuanto más aprendemos a reconocerlo, más nos acercamos a los dioses y a los sabios, y más difícil parece encontrar en los individuos o en los grupos reales la presencia del sujeto, a la vez tan creativo y tan lejano. ¿Dónde puedo verlo, tocarlo con los dedos? ¿Está presente en los desfiles militares de los regímenes totalitarios, en la miseria de los sin techo y de los parados? ¿En la rutina del trabajo industrial, de las tareas administrativas o de las labores agrícolas? ¿En medio de las poblaciones que se destruyen entre sí o, en lo más apartado de este caso, en las reuniones de banqueros que sólo piensan en el dinero, en su estatus y en su fortuna personal? Es una lista inacabable. La vida de los seres humanos está hecha de rutinas, de profundos sufrimientos, de pequeñas alegrías,

pero también de grandes pasiones y odios arraigados. Toda esta cotidianeidad, todos estos esfuerzos desplegados para sobrevivir o para prosperar, todos esos problemas con que se tropieza en el trabajo y que llenan las conversaciones tanto en los cafés como en las casas, ¿qué lugar dejan al sujeto definido como la afirmación del derecho a la vida individual, al respeto de los demás, a la protección contra el poder de las organizaciones y de los gobiernos?

La cuestión resulta tan elemental, tan aplastante, que tienta esquivarla tomando altura, y buscar el sujeto nada más en los proyectos de transformación del orden social, que pueden elaborarse y ponerse en marcha sólo a través de acciones colectivas. Pero entonces, ¿no resulta más sencillo y más seguro emplear otro vocabulario, el de la economía o el de la sociología de las organizaciones, o incluso de la sociología política: defensa de los intereses, búsqueda de alianzas, creación de ideologías, definición de objetivos, etc.?

Estas líneas resumen todas las objeciones, formuladas o no, que saltan a la mente de todos cuando hablamos de sujeto, de derechos, de individuación. La respuesta a tales objeciones o a reticencias tan aplastantes ha de ser por fuerza vigorosa y categórica. En todas partes donde veáis el interés, los celos, el amor o el odio, el poder y la autoridad, aprended a ver al sujeto, la subjetivación y sus enemigos, pues la vida o la muerte del sujeto se dirime en todas partes y siempre, en las vidas individuales tanto como en los movimientos sociales, en las sociedades libres tanto como en las que están sometidas a una tiranía.

¿Qué tiene de sorprendente esta respuesta? ¿Acaso no habéis oído hablar durante siglos de sacerdotes que declaran ver el pecado y la gracia en todas partes? ¿No habéis comprendido las revoluciones que derrocan monarquías absolutas o socavan los poderes coloniales como otras tantas reivindicaciones interpuestas en nombre de la libertad y del derecho de todos a la libertad de opinión así como a la libertad de comercio? Acabamos de vivir un siglo intensamente influido por las ideas de lucha de clases, de explotación capitalista y de derechos de los trabajadores; ¿es que aún no nos hemos acostumbrado a utilizar estas palabras para comprender cada circunstancia de la vida, desde el paro hasta la prohibición de la lengua nacional, de la dominación del dinero sobre los hombres a la dominación que éstos ejercen sobre las mujeres, y a menudo de ambos sobre los niños?

¿Por qué, se me dirá, no atenerse a la idea ya comúnmente admitida de un retorno a la individualización de la que únicamente los devotos de

la antigua izquierda creen que está al servicio del capitalismo y del egoísmo personal? La respuesta es que aunque el individualismo es una noción en apariencia simple, de hecho es difícil definirlo y carece de verdadera unidad. Indica para muchos la multiplicidad y la mescolanza de pertenencias, en ruptura con la visión que consideraba las relaciones de clase una pertenencia de dimensión general. Para otros, indica el debilitamiento de las relaciones sociales, comparadas con las relaciones con las máquinas, los juegos, los equipamientos musicales o la comunicación vía internet. Para otros aún, se trata de un retorno sobre sí, de una exploración de sí, y la sustitución del análisis social por una exploración psicológica que reviste la forma de terapias cada vez más variadas, al mismo tiempo que el psicoanálisis continúa gestionando un capital intelectual mucho más considerable. Y otro sentido aún: la competencia cada vez más vigorosa en el seno de las economías de mercado donde las garantías estatutarias se están debilitando. Esta lista sería fácilmente ampliable. Hasta el punto que el individualismo puede considerarse o bien como que conduce a unas pertenencias de tipo comunitario, o bien como un espíritu de secta o como un economicismo clásico.

Es preciso, por lo tanto, para definir la importancia, realmente capital, del retorno a una individualización, que no puede reducirse al abandono de los análisis construidos en términos de grupo o de agrupamientos, subir a un nivel más alto de análisis, hasta que la individualidad se convierta en un «valor», en un principio de base de las costumbres. El individualismo debe ser reinterpretado como un derecho a la existencia individual y a la construcción de ésta a partir de una demanda de individuación. La noción de sujeto se sitúa en este nivel; es la única que permite comprender el sentido más importante del individualismo y desprende de éste las interpretaciones más rastreras, e incluso más peligrosas, que se dan. Pero el sentido de esta transformación de los ideales, de los proyectos y de las reivindicaciones, que conlleva el tema del individualismo, no puede ser comprendido salvo si se reinterpreta el individualismo como una expresión, a la vez concreta y todavía indirecta, de la idea de *sujeto* que, a su vez, ha de ocupar el lugar central que tuvo el trabajador y, antes que él, el ciudadano en la historia de los pasados siglos.

La única novedad es que hoy, en las sociedades que ejercen el mayor poder sobre sí mismas, el sujeto aparece sin disfraz, mientras que en el pasado lo encontrábamos vestido de Dios o de nación, de trabajador o de demócrata. Ninguna de estas palabras ha perdido su carga como figura del sujeto, pero muchos de nosotros, cada vez más directamente y cada

vez más a menudo, reconocemos como portadores del sujeto a esos personajes colectivos, comprendemos que están explotados o reprimidos, recompensados o castigados en su condición de sujetos. No hay mayor ni menor conciencia del sujeto ayer que hoy o aquí que allá, pero la reflexión se ha vuelto más directa, pues la mirada de uno sobre sí mismo está más cargada de responsabilidad. Esta reflexión no podría organizarse directamente en torno a la idea de sujeto si éste no estuviese presente *en todas partes* a semejanza de las relaciones de clase, del derecho a la libertad, del respeto a la dignidad del otro y a uno mismo.

Esto significa también que en todas partes están en activo los enemigos del sujeto, todas las formas de antisujeto, ya hablen en nombre de un positivismo apoyado en la ciencia, de un llamamiento a lo irracional, de la referencia a un mensaje divino al que habría que someterse, o incluso de un bien común que nos impone la sumisión a nuestros deberes. El combate está en todas partes; allá donde nos encontremos no hay zona de indiferencia o de ambivalencia; sólo hay el miedo y la cobardía de quienes no se atreven a atacar abiertamente la libertad y la dignidad de los otros de la misma manera que encontramos antisemitas o arabófobos que se prohiben pronunciar públicamente insultos contra los judíos o contra los árabes aunque éstos no les inspiren más que odio y desprecio.

No le pido al lector que suscriba de entrada un lenguaje inhabitual; me sitúo aquí en el nivel de las experiencias vividas más concretas y más comunes. Emitimos juicios de valor en nuestra vida de cada día como a través de nuestras leyes. No podemos prescindir de palabras como justicia, libertad, derechos. La única dificultad con la que tropiezo es que no nos preguntamos demasiado a menudo sobre el origen de estos «valores». En nuestra parte del mundo, hemos acabado por creer que las enseñanzas de Atenas y de Roma, del cristianismo y de la Revolución francesa convergen en un humanismo del que sabemos que no se aplica, pero que está presente en el espíritu de la mayoría. El peligro de este consenso blando es que detrás de esas grandes palabras enseguida nos contentamos con una tolerancia que equivale a aceptar lo intolerable. ¿No sería más tonificante ofrecer una formulación de este humanismo más elaborada, más exigente, en un momento en que vemos cómo se llenan los cementerios y campos con esos humanistas perseguidos y masacrados?

Durante mucho tiempo nos hemos dado por satisfechos con un voluntarismo revolucionario que se refería a su vez a los grandes textos sobre los derechos humanos. Hemos repetido las enseñanzas de los hombres eminentes y hemos proclamado con emoción nuestra voluntad

de defender valores sagrados. Es hora ya de dejar de hablar en este tono, no dejar arrastrarse por corrientes cuyo punto de llegada ignoramos. Es preciso sobre todo escapar del error que presenta a la modernidad como el fin de los juicios de valor, el triunfo del empirismo, del positivismo y de una psicología dominada por el interés. La idea de sujeto devuelve un sentido fuerte a conductas orientadas por exigencias que rebasan la racionalidad instrumental y el interés. Es por lo tanto natural que encuentre el sujeto en todas partes, como antaño los espíritus religiosos hallaban en todas partes la voluntad divina, o los progresistas el sentido de la Historia.

7. La reinterpretación de las figuras del sujeto

La modernidad es ante todo acción sobre uno mismo mediante el recurso a los principios universalistas que son la razón y los derechos del individuo, por ello resulta inaceptable definir a las sociedades cargadas de modernidad como bárbaras, manipuladas por los grandes medios de comunicación, reducidas al estado de mercado, corroídas por el materialismo de los intereses y de las emociones, incapaces de reflexionar sobre las grandes opciones de la vida humana y de la naturaleza. Lo es también pensar que esas sociedades eliminan las grandes respuestas religiosas o morales sobre las cuales siempre hemos tratado de apoyarnos, y no quieren ya ofrecer respuesta a nuestros grandes problemas.

Descartadas estas ideas, queda una pregunta planteada ya con reiteración y que se refiere a las negativas a las que acabo de responder. El sujeto, tal como lo he definido, ¿no está amenazado por el triunfo del capitalismo, de la sociedad de masas y de la búsqueda del interés, de manera que necesita apoyarse en figuras más antiguas que el sujeto, y por lo tanto prisioneras de otros sistemas de pensamiento? ¿La figura actual del sujeto no está obligada a apartarse del presente, puesto que sólo se la puede encontrar en un diálogo con las grandes figuras que fueron sus portadoras en la sociedades del pasado?

Aceptemos esta reflexión, pues es indispensable protegerse contra una confianza excesiva en el progreso, en la racionalización, en la eficacia que crean una especie de religión «laica» que termina por borrar el pasado. Aceptemos la necesidad de recuperar la unidad del sujeto a través de todas sus figuras, cada una oculta por los instrumentos de una dominación social, hoy lo mismo que ayer.

Por lo tanto, no se trata en modo alguno de hacer revivir las creencias o los pensamientos de un pasado lejano sino, lo que es exactamente lo contrario, reinterpretar las religiones, las sabidurías, los pensamientos políticos del pasado tanto como de las *figuras veladas* de un sujeto que sólo puede ser consciente de sí mismo en la modernidad, aunque se arriesgue a perderse en los movimientos acelerados de la vida contemporánea y que necesita para salvarse hallar su unidad a través de su historia y de las transformaciones reiteradas de sus figuras. Esta reinterpretación del pasado es indispensable, y si no podemos realizarla, será sustituida por un brutal retorno a los aspectos más alejados de la subjetivación, por la búsqueda peligrosa de un orden oculto del mundo, revelado por las profecías y sobre todo por la creación de poderes nuevos que no reconocerán otra igualdad que la que nos somete a todos a la misma dominación.

No hay sujeto sin un cierto distanciamiento con respecto a la organización social. Esta distancia sólo pueden crearla y aceptarla quienes rechazan el evolucionismo racionalista más simplista y buscan en las culturas y sociedades no modernas, e incluso en las más antiguas, otros mecanismos de distanciamiento. No estoy pensando en este momento solamente en los muchos llamamientos que emanan de creencias y de ritos religiosos: quisiera también revivir la inspiración del movimiento obrero y la de 1789 antes de que la primera fuese asimilada por el socialismo científico y la segunda por el terror de Estado. En cuanto al cristianismo, cuya huella es tan profunda en nuestra cultura, su mensaje es lo contrario de una secularización, que rechaza por artificiosa.

Resulta más difícil encontrar los vínculos que unen nuestra imagen actual del sujeto con el islam u otros pensamientos religiosos dentro o al margen del monoteísmo. La modernidad demanda una reinterpretación de los movimientos religiosos, morales, políticos y sociales, ninguno de los cuales se puede identificar con el sujeto, el cual sólo ha llegado a hacerse directamente presente a sí mismo en una modernidad que comporta además una vertiente hostil a la subjetivación, una vertiente que las figuras del sujeto que nos llegan de lejos nos permiten descubrir y criticar. La insistencia de los modernos en el papel central que tiene la razón dentro de la modernidad es considerada como una agresión por los defensores de religiones que pretenden mantener una preeminencia absoluta del pensamiento religioso. Me parece que se equivocan dos veces: primero, apelar a la razón, importantísima en la teología cristiana, sobre todo en santo Tomás, discípulo de Aristóteles, se combina fácilmente con la fe como bien sabemos, lo cual no quiere decir que la fe pertenezca al orden de la

razón, sino sencillamente que la razón ha de aplicarse al ámbito de la fe para evitar que lo religioso caiga en la irracionalidad, en lo mágico o en la pura emotividad. En segundo lugar, lo religioso no puede establecer vínculos con la modernidad exclusivamente a través del canal de la razón, sino cuando menos debe hacerlo de igual modo por el de los derechos del individuo, como he subrayado ya varias veces. El sujeto posee figuras indirectas, «exteriorizadas», proyectadas en un mundo de trascendencia en las sociedades que son aún escasamente dueñas de sí mismas. Por lo tanto, hay que remontarse a la idea de sujeto a partir de sus formas indirectas y anteriores. La creencia en el progreso, en la ciudadanía, en un dios, es simultáneamente portadora del sujeto y un obstáculo para acceder al sujeto al crear un espacio sagrado que es la otra cara de lo religioso, el más ligado al poder de las instituciones.

Esta doble faz de lo religioso se encuentra en los movimientos culturales y sociales. Se encuentra en particular en el movimiento sindical obrero que, en su aspecto central, esto es, la lucha sindical obrera, es una figura del sujeto, aunque muy a menudo está dominada por los actores políticos. En los países escandinavos o en Gran Bretaña, el sindicalismo ha conservado una fuerte influencia sobre el socialismo; en Francia, por el contrario, la influencia de lo político sobre el sindicato ha sido muy rápida. Podríamos llevar el paralelismo más lejos aún y decir que hay luchas de clases que poseen la misma naturaleza que las guerras de religión asociadas a la lucha por el poder político. Es preciso recordar una y otra vez que el vínculo existente entre la idea de sujeto y el campo religioso u otros campos de la misma naturaleza no se sitúa únicamente del lado de la razón, sino en igual medida del lado del individualismo y de la conciencia o del destino individual.

8. El sujeto contestado

El concepto del sujeto que acabo de introducir se sitúa en el extremo opuesto de las ideas que parecen ampliamente aceptadas. Hoy día se dice: en este mundo en que la comunicación tiene un poder absoluto, ¿qué sentido puede tener la imagen de un sujeto que habla consigo mismo como lo hacen los personajes del teatro clásico cuando recitan su monólogo? ¿De qué modo la idea de sujeto puede tener algún sentido en el seno de esta sociedad de la comunicación? Ampliemos la pregunta: ¿cómo mostrar a este sujeto vuelto hacia sí mismo en una sociedad de

masas? ¿Acaso no ha sido ya sustituido por los personajes de la televisión, inmersos en la vida urbana, sometidos a estímulos de todo tipo sin olvidar el vaivén de los sentimientos y pulsiones?

Estas frases formuladas con tanta vehemencia, que creen que desestiman con un gesto o con una mera palabra mi discurso, ya se oyeron hace más de un siglo, cuando empezó a multiplicarse la maquinaria en la industria, en las comunicaciones y en la administración. En *Metrópolis*, de Fritz Lang, o en la fábrica donde Charlot trabaja hasta la extenuación, ¿qué sentido tiene aún la idea de sujeto? ¿De verdad que no se ha vuelto irrisoria, como un hombre vestido de dandy en una cadena de producción o en un gran encuentro deportivo? Estas objeciones, estas reacciones de rechazo son impactantes y a muchas personas les parecen convincentes. Pero cuanto más proliferan las llamadas al orden o esas incitaciones a mirar la realidad y el pensamiento de hoy, más me empecino yo en defender mi discurso. Pues desde el momento en que se habla de modernidad, se está hablando también de máquinas, de sistemas, de lenguajes, de fragmentación de la experiencia, de la creciente complejidad del universo del conocimiento. Pero nada en todos estos avances emocionantes o desesperantes nos demuestra que en este mundo cada vez más artificial exista un sujeto volcado ante todo en sí mismo. De hecho, cuanto más denso se vuelve el entramado de maquinas, más se alejan las comunicaciones de las condiciones del lenguaje natural, y en mayor medida descubrimos zonas de la naturaleza impenetrables a nuestros sentidos, y más se amplía la separación entre el mundo de los objetos y el del sujeto. ¿No es eso justamente lo que debemos entender en la espléndida palabra acuñada por Weber: el *desencantamiento* del mundo? Los espíritus desaparecen del mundo técnico; durante las horas de trabajo los sueños están prohibidos. Pero ¿quiere eso decir que el encantamiento, considerado como una locura o una crisis de la adolescencia, se ha acabado? Ese puede, en efecto, ser uno de los aspectos de la modernización, pero no es el más importante, y sí el progreso liberador de la reflexión. En lugar de mirar hacia el cielo o el infierno, hemos vuelto la mirada hacia nosotros mismos, como hizo Montaigne en su torre, pero también como Descartes, que en la actualidad goza de una reputación bastante mala, y como Rousseau, que sigue siendo favorablemente recibido. La conciencia de la explotación soportada o de la conquista emprendida fortalece la distancia entre el sujeto personal o el actor social y las lógicas fragmentadas de los sistemas, sociales o de otra clase. Que este sujeto que está liberándose y medita sobre sí mismo pueda verse tentado por la comodidad

de una reflexión más utilitaria y optimista a la vez es una constatación de mala fe, pues el sujeto no es únicamente un burgués o un funcionario, sino también el hombre de la Ilustración, de la Revolución y de las luchas por todas las liberaciones. ¿Por qué reducirlo a sus aspectos más mediocres cuando son tantas las veces en que se ha manifestado de manera generosa y heroica? El mundo científico y técnico nos pone a prueba, pero también nos permite controlar nuestro entorno. Protestamos contra los obstáculos que nos separan de nosotros mismos, pero producimos también las técnicas que nos ayudan a expresarnos.

9. El sujeto mujer

El sujeto emerge directamente en las sociedades con una mayor capacidad de autotransformación; pero, en ese contexto, el sujeto se arriesga muchísimo más a extraviarse en su obra y a ahogarse en una racionalidad puramente instrumental. La respuesta a esta contradicción es que el sujeto surge más cuando lo encarna una categoría dominada, rechazada por los poderosos, que le niegan toda subjetividad, incluso dentro de las sociedades más modernizadas. La categoría que mejor encarna el sujeto es hoy por hoy la de las mujeres, ya que ésta es más que ninguna otra la categoría a la que durante más tiempo se le ha negado su derecho a la subjetividad (y en particular, los derechos políticos). Recientemente, en una investigación que tenía por protagonistas a mujeres musulmanas en Francia, oí a una mujer joven que acababa de contar en el seno del grupo sus problemas con su familia, a la que quería pero a la que ya no podía soportar, en medio de las lágrimas; guardó silencio unos instantes y luego dijo: «Me doy cuenta de que es la primera vez en mi vida que digo "yo" y lo digo delante de todas vosotras [otras mujeres musulmanas], que habéis dicho todas "yo"». La negativa masculina e institucional a reconocer la subjetividad de las mujeres convierte a éstas en portadoras privilegiadas del sujeto. La investigación de la que hablo demostró de modo irrefutable que las mujeres se definen ante todo como mujeres, que se atribuyen como objetivo principal construir su vida como una vida de mujer, y que consideran que su éxito o su fracaso se dirime ante todo en el terreno de la sexualidad.

Sí, es cierto que la noción de sujeto debe aplicarse a todos los miembros de una sociedad, y las mujeres son conscientes de ello, pero son ellas las que han tomado la iniciativa. En cuanto a los hombres, no les cuesta

reconocer que son las mujeres las que están llevando a cabo la gran transformación cultural que nos conduce desde una cultura de conquista del mundo a una cultura de conocimiento y de construcción personal. Las mujeres y los hombres a los que escuché eran conscientes de la importancia histórica de los cambios que denunciaban o que ellas anuncian. Construirse como sujeto es precisamente el objetivo principal de nuestra cultura, y son las mujeres las que han lanzado y dirigido este concepto. La consecuencia fundamental es que no estamos ya en una sociedad de hombres; no estamos entrando en una sociedad unisex o de pura igualdad entre hombres y mujeres; estamos entrando, ya hemos entrado, en una sociedad de mujeres. Los hombres, es cierto, todavía son los dueños del dinero, del poder y de las armas. Pero las mujeres ya han tomado la palabra, y son ellas las que han descubierto qué sentido tienen los cambios que están teniendo lugar, tan avanzados ya que nadie puede ignorar las rupturas que se han producido.

No existe sujeto sin conflictos y siquiera sin derrotas. Cabría decir incluso que es entonces cuando ellas o ellos, los que no han sido «reconocidos» por los demás y por las instituciones, se autoafirman. El ejemplo de las mujeres continúa siendo el más importante. Las feministas han conquistado derechos, han eliminado desigualdades y, sobre todo, han conquistado el derecho a la contracepción y al aborto, medidas que costó mucho que fuesen admitidas y que pudieron adoptarse única y exclusivamente porque las mujeres se afirmaron como sujetos con esta expresión tan extrema, tan chocante de hecho, pero que se entendió con razón como una autoafirmación mucho más radical que todos los avances verificados en el orden profesional: «Un hijo si quiero, cuando yo quiero», un lema que prescinde del genitor o lo relega a un segundo plano. Todavía hoy, esta consigna pone de manifiesto que la relación del padre y de la madre con el niño no es simétrica, y que la mujer conserva el papel principal en las relaciones con el niño.

Estas observaciones, que resumen un trabajo recientemente publicado, tienen como objetivo principal convencer al lector de que la sociología de las mujeres y del feminismo no es un capítulo particular de la sociología. La sociología de las mujeres está en el centro de una sociología reconstruida en torno a la noción de sujeto.

10. El sujeto como libertad

¿Cómo vive? ¿Cómo detectamos su presencia? ¿Es dominador o liberador? ¿Fuerte o débil? Todas estas preguntas remiten al tema que ha ocupado las páginas de este libro. En apariencia, se encuentra muy cerca del yo individual, pero desprendido de los aspectos de su personalidad mediante los cuales defiende sus intereses o da a conocer sus estados de ánimo. Aquí se impone hacer una comparación con las creencias religiosas y con otras figuras ocultas del sujeto, como son el progreso o la igualdad. Todo esfuerzo de ascenso al nivel del sujeto está asociado a un esfuerzo por desprenderse de las formas de organización social en las que el individuo está integrado. No es verdad que vivamos en un mundo aplastado por los grandes medios de comunicación y el consumo de masas, en una *muchedumbre solitaria*, retomando la expresión de David Riesman. El sujeto está por encima de la red de roles sociales; afirma ideales y condena lo que es intolerable.

Existe el riesgo de que este sujeto que exige concentrarse en lo que le da o le quita su sentido a la vida se aísle, se convierta en mesiánico, como ya ha ocurrido con tantos personajes religiosos o sabios. Nos vemos empujados a afirmar que esta idea del sujeto define a esa parte de nosotros que se encuentra por encima de los problemas de la vida cotidiana, incluidos los más importantes. Pues no hay manera de realizar progresos sociales si no se reconoce la presencia en el seno de la sociedad de un envite que la rebasa. Quienes llamaban a luchar contra Hitler y el nazismo no proponían sólo decisiones políticas; hablaban también en nombre de las libertades y del respeto debido a todos los seres humanos. Quienes lucharon contra la colonización —aunque sepamos que en muchos casos no les costó mucho convertirse en dirigentes autoritarios y corruptos— primero portaban en su acción su deseo de independencia, la forma más ferviente de su subjetivación. En las luchas feministas hay mucho más que una demanda de leyes contra la desigualdad. No hay mejor definición de las libertades públicas que la capacidad de dejar sitio, dentro del espacio, en el espacio público, a lo que está por encima de él, a los debates y conflictos que manifiestan una exigencia de libertad, de igualdad y de justicia, pero también de individuación y de respeto a otras culturas. Hoy como ayer, en la vida privada y en la vida pública, hombres y mujeres rechazan lo inaceptable, se sacrifican por una causa o un ser humano porque si no lo hicieran se avergonzarían. El resistente o el disidente no son imágenes típicas de sujeto, aunque ninguna definición de éste resulta

aceptable si no refleja estas conductas que van más allá del coraje, que reconocen deberes hacia las víctimas de la violencia o de la injusticia, cuando ni la ley ni la costumbre les exigen sacrificios tan importantes.

No es menos significativo advertir que la vida privada, en todas las categorías sociales, está llena de subjetividad, al menos tanto como la vida pública, y que la mayoría de los actos que revelan la existencia del sujeto permanecen secretos. Hay más grandeza, sacrificios, creación del otro y de uno mismo en la vida cotidiana que en los grandes dramas anunciados por una prensa que lo lleva todo al nivel de las noticias anecdóticas o espantosas. Estamos tan inmersos en el flujo de los acontecimientos que no creemos posible encontrar al sujeto salvo en situaciones excepcionales, cuando en realidad está en todas partes. Ahora bien, la idea de sujeto se descarga de toda connotación divina o épica; no es la imagen de la muerte, ni tampoco de la sociedad; es una idea que introduce el debate en todas partes donde otros sólo ven necesidad.

El pensamiento en términos de sujeto es exactamente lo contrario del pensamiento en términos de *naturaleza*. La idea de un conjunto donde la integración de sus componentes deba mantenerse de modo prioritario es en extremo ideológica. La idea de sujeto suele contraponerse a esta imagen, ya que descansa en la transformación y en la creación de sí, pero también en las luchas asociadas a esta fuerte capacidad de las sociedades y los individuos de transformarse.

Aunque nadie puede negar la gravedad de un aborto o los peligros de la eutanasia, es más importante defender la libertad de las mujeres que se encuentran en una situación en la que se arriesgan a quedar presas, del mismo modo que se debe respetar la libertad de conciencia del hombre o la mujer que decide poner fin a su vida. Estos temas, tan candentes antaño, son más ampliamente aceptados en la actualidad, y las posiciones de la Iglesia católica, de acuerdo con su enseñanza tradicional, cada vez pesan menos en la opinión pública.

Paralelamente, la ecología política reviste una importancia primordial, y debe situarse en el mismo nivel que el movimiento posfeminista, e incluso a menudo en un nivel de ofensiva más elevado. Por mi parte, no admito un ecologismo que en nombre de la naturaleza rechaza todo lo que es fruto de la intervención humana. En ideologías como la de *Gaia*, encuentro serias razones para sentir preocupación. No obstante, no es ésa la principal orientación del movimiento ecologista, sobre todo no lo que encontramos en los movimientos de defensa del medio ambiente, que exigen una visión mucho más amplia y responsable del desarrollo, yendo

más allá de la actividad económica. Esta ecología política es el ejemplo más importante de la transición de un concepto «progresista» y evolucionista a un concepto más crítico e incluso *ambivalente* de progreso, y es también la acción más innovadora en la búsqueda de un concepto que reúna los contrarios en lugar de obligarnos a elegir entre uno u otro. Los ecologistas nos han convencido de que el desarrollo económico y el respeto al entorno deberían estar asociados a las luchas contra la desigualdad y la exclusión.

Ahí tenemos dos consecuencias directas del pensamiento cuyos principios generales ya he presentado. Veo que no se pierde en las brumas de un enfoque demasiado general, sino que trata de reflejar las tomas de conciencia y las nuevas luchas a través de las cuales se constituyen nuevos retos y nuevos actores sociales.

Volvamos a un panorama histórico para acabar. El poder de creación ha caído del cielo sobre la tierra y paulatinamente ha entrado en el propio individuo, en el sujeto personal, después de haberse encarnado entre otros en las figuras del ciudadano, de la conciencia de clase o de la mujer «liberada». Pero esta entrada en el individuo, que se ha visto iluminado por ella, ha tenido también consecuencias negativas. El sujeto lejano, divino, estaba ciertamente controlado por Iglesias o por otros guardianes de lo sagrado interesados en sacralizar su propio poder; pero el peligro se veía limitado por la escasa capacidad de acción de las sociedades sobre sí mismas. Al contrario, a medida que aumenta esta capacidad de actuación, que se fortalecen la figura y la acción del sujeto, también vemos cómo se refuerza el universo de lo sagrado, así como sobre todo el poderío de sus guardias armados. El triunfo del individualismo creador no puede ser disociable de este retoño. Está aplastado entre el poder de los nuevos expertos e ideólogos y las pulsiones liberadas de toda palabra del padre, que se expanden como una corriente en crecida donde los individuos se ahogan. Liberado de su propia debilidad, que le garantizaba la seguridad por la distancia, al sujeto no le queda otra fuerza que la conciencia de sí. Esta conciencia no tiene ahora más capacidad de actuar y de defenderse que las organizaciones humanitarias o recurrir a algunas terapias bien elegidas. El sujeto aparece en el horizonte en todo su esplendor como el sol en el crepúsculo, pero desaparece pronto y la noche se adueña de las tierras y de los mares a los que había dispensado luz y calor. El sujeto estuvo muchas veces amenazado y preso de dioses lejanos o colectivos, fuera de la Tierra o sobre ella, y durante mucho tiempo estuvimos separados de él por un «superyo» que nos imponía el orden social. En la

actualidad, la situación se está invirtiendo: el yo ha dejado de estar aplastado por el superyó, y se disuelve en el ello, que se ha apropiado de la palabra. Se ha vuelto más difícil encontrar al sujeto en esta *fun culture* que lo que llegó a serlo cuando los templos fortificados dominaban las tierras bajas. Hemos luchado para devolverle la vida a nuestro doble en sí mismo, para liberarlo de la inmortalidad que lo separaba de nosotros. El sujeto ha dejado de estar preso de los monjes caballeros y ahora lo está de mercaderes desalmados cuyo dinero colorea y decolora todo lo que pasa por sus manos. Es nuestra tarea fundamental, y cada vez lo será más, buscar en nuestro interior y en los ambientes en que vivimos la conciencia de sí, la voluntad de ser uno mismo, que constituyen la mirada y la voz del sujeto.

No faltan las oportunidades de dedicarnos a ello, pues el mundo de los mercaderes está siempre invadido por las hordas de la violencia y marcado por el estallido de la personalidad. Debemos redescubrir la trascendencia, pero en nosotros mismos. Algunas técnicas pretenden poder ayudarnos. La defensa de la vida privada —sexualidad, relaciones afectivas, familia— libera vastos territorios del dominio de los intereses, y deja campo libre a los deseos y al placer. El sujeto puede llegar a extraviarse, pero no es fácil manifestarse contra el triunfo del deseo y del placer; pues enseguida aparece uno como un reaccionario que aspira a restaurar las prohibiciones del pasado. Sin embargo, no se trata de reconstruir un espacio protegido por lo sagrado o por el interés, sino que lo estimulante es lanzar al sujeto en busca de sí mismo y de ese doble que necesita, sea sagrado o profano. No podemos seguir mirando hacia el cielo para descubrir allí al sujeto, y traerlo hacia nosotros. Lo que sí conviene es mirar en nosotros mismos para encontrar al sujeto sin el cual no podríamos resistir a los sacerdotes armados o a los mercaderes. El sujeto se ha convertido por fin en busca de sí mismo.

11. El sujeto no está solo

He dirigido todo mi esfuerzo a criticar los conceptos cientifistas y deterministas que creían que podrían eliminar del campo del pensamiento social al actor social, y sobre todo al sujeto como referencia a sí mismo. He querido oponer a este discurso interpretativo dominante, que tantas veces ha hablado en nombre de movimientos o de partidos revolucionarios degradados o desaparecidos, la imagen de un sujeto creador de sí

mismo, portador de exigencias morales más fuertes que los intereses y adscripciones. El sujeto, tal como me parece cada vez más evidente, es una fuerza de liberación, de rechazo y de combate.

Soy consciente de las razones por las cuales he construido o deseado construir esta imagen de un sujeto a la vez independiente y cargado de todos los símbolos e instrumentos de lucha por la libertad y por todos los derechos, pero quiero recordar brevemente que en todas partes y siempre el sujeto es igualmente generoso, comprometido en distintas situaciones, luchas y adscripciones. El sujeto no es un individuo solo: está presente en individuos y en grupos que tienen conciencia de pertenecer a un pueblo, a una cultura, a una historia. Porque he combatido todos los comunitarismos, sobre todo cuando llegan a fusionar una cultura, un poder político o un grupo étnico con los hablantes de una lengua, debo, en un intento de evitar errores que darían lugar a acusaciones inaceptables, separar el espíritu de comunidad del comunitarismo, o la defensa de una identidad colectiva de un nacionalismo o de un etnocentrismo destructivos. Las fuerzas de la libertad, desde los más grandes ejércitos hasta el menor de los grupúsculos de partisanos, han luchado en nombre del sujeto o de una de sus figuras. Sobre el compromiso a favor de los derechos de todos se han levantado las más intensas amistades y los sacrificios más duros.

Continuamente lucho aquí por evitar el deslizamiento hacia una «conciencia colectiva» que enseguida revela ser la negación del sujeto, su sumisión a una sociedad donde sólo puedo percibirlo alejado del poder, de sus intromisiones y de sus crueldades. Pero sería irrisorio denunciar estos riesgos si nos impidiera reconocer, en la existencia del sujeto, el latido de la amistad, del amor, del don de sí, de la solidaridad y de la llamada a tomar las armas para defender la libertad y repeler al invasor.

Espero que estas palabras no creen confusión al dar la impresión de luchar en todos los frentes a la vez. Lo que pretenden es mostrar unas experiencias y acciones cuyo sentido está claro para sus autores tanto como para sus enemigos. La extrema conciencia de pertenecer a una comunidad, a un pueblo que se defiende contra todos los ataques, está constantemente presente en el sujeto. La misma Shoah [Holocausto] no puede disociarse del esfuerzo que los judíos desplegaron en todo momento para actuar conforme al respeto a un mensaje e incluso a una profecía que les infunde la fuerza para luchar, pero también los preserva de considerar el poder o la riqueza como los objetivos principales de su acción.

Es más urgente y difícil hoy buscar la presencia del sujeto en las relaciones más *próximas* y no solamente en las más colectivas ni en las más or-

ganizadas. No cederé a la tentación de buscar al sujeto exclusivamente en la cima de montañas o en la cresta de los monumentos. El sujeto está presente en las familias, sea cual sea su tipo de pertenencia, en el universo ampliamente inconsciente de las relaciones entre padres e hijos, en el universo de los amores y los odios, en la construcción de la identidad personal y la conciencia de pertenecer a un linaje, a una tradición, a una comunidad o a una historia. Pero quiero al menos descartar ese contrasentido brutal que pretende encontrar al sujeto únicamente en la soledad y en el rechazo de todas las pertenencias. El sujeto sólo existe realmente cuando es capaz de vivir la tensión entre la pertenencia a grupos y a una historia y la conciencia de sí. Es imposible bosquejar a toda prisa las relaciones que existen entre el mundo del sujeto y el de la experiencia vivida de los grupos y de las colectividades. Del mismo modo que el pensamiento social puede separarse de las formas de la acción colectiva, en el análisis sociológico y hasta en los temas de las novelas todo manifiesta la presencia simultánea de la historia del mundo, de la historia de cada uno de nosotros y de la Historia tal como los historiadores la reconstruyen.

Mi labor consiste en conseguir que surja la referencia al sujeto en un mundo en el que están desapareciendo las referencias estructurantes a la sociedad y al Estado. Con todo, la acción del sujeto en ningún caso podría encontrarse fuera de las conductas, organizadas o no, que portan en sí un sentido de creación y de protesta, además de continuidad y de fidelidad a una jerarquía. Me importa que estas breves observaciones se tomen por lo que son: quieren recordar la idea de que el sujeto y sus figuras, aunque no desaparecen nunca en el tejido de las relaciones sociales o la evolución de la economía, tampoco son estatuas de plomo que coronan una ciudad. El sujeto es el movimiento con el que buscamos nuestro camino hacia nosotros mismos a través del desorden y la confusión de las situaciones sociales, de las ideologías y de los discursos.



Capítulo 4

CONFLICTOS Y MOVIMIENTOS

La oposición entre lo que he llamado el discurso interpretativo dominante y el pensamiento que estoy desarrollando en esta segunda parte es lo bastante completa para que sea claramente captada. De un lado, una visión determinista que deja apenas un margen de maniobra muy reducido a unos actores que esconden su dependencia bajo una falsa conciencia y una ilusión de libertad. Grandes escuelas de pensamiento —marxismo, estructuralismo, revolución lingüística— han dejado de recurrir a la idea de sujeto, mientras que algunos militantes izquierdistas la tildaban de ser una noción burguesa que sólo protegía los privilegios y era incapaz de defender los intereses concretos más amenazados: es decir, en la situación de trabajo, en la pertenencia nacional o lingüística, en las creencias religiosas o en ciertas formas de vida familiar. Por otro lado, su punto de llegada es mi punto de partida: los sistemas sociales se disgregan, estallan; el universo al que llamamos social se fragmenta, pierde su coherencia; la globalización capitalista y los enfrentamientos entre civilizaciones dominan desde arriba la vida social de poblaciones que no tienen ningún ascendiente sobre ellos; el ser social, privado de todo apoyo, se repliega, al parecer, en un individualismo consumista sin sentido crítico o, al contrario, se encierra en una identidad obsesiva, dispuesta a eliminar a todas las minorías y todas las diferencias. Pero existe para él una tercera salida: el individuo puede descubrir en él al sujeto, legitimar su ser de hecho mediante un ser de derecho. Esta separación del yo que legitima y del que es legitimado se fortalece en una modernidad que tiene uno de sus componentes en el respeto a los derechos individuales de dimensión universalista siendo el otro el respeto al pensamiento racional que nos aporta la filosofía de la Ilustración.

Este deseo de ser sujeto, denostado como mera ilusión por muchas de las inteligencias más preclaras, resiste sin embargo mucho más que todas las conciencias de pertenencia colectiva a la presión de los sistemas impersonales y despersonalizadores, y sobre todo a la presión de las máquinas y de las ideologías totalitarias que destruyen el mundo hu-

mano a base de grandes golpes de ideología autoritaria y de campos de exterminio.

1. Los conflictos en el centro de la sociedad

Aunque hay que reevaluar la idea con sentido crítico, conviene en primer lugar recordar que ha contribuido a enriquecer el pensamiento sociológico de manera muy importante. La idea de conflicto ha destrozado todas las imágenes de la sociedad como un todo integrado, a tomar o a dejar en bloque. En consecuencia, ha sido rechazada por dos escuelas de pensamiento opuestas, aunque unidas en su rechazo. La primera es la de los defensores absolutos de la integración social, y de la interdependencia de los elementos de la vida social; creen en el carácter patológico de los conflictos, que por ello conviene eliminar para acceder a la paz social y crear un bienestar individual y colectivo; si bien esta posición merece ser examinada con interés, su transcendencia es reducida, en la medida que la observación cotidiana demuestra la naturaleza ideológica de estos actores a los que suponemos perfectamente integrados en su sociedad. La segunda es más interesante: el pensamiento revolucionario cree del mismo modo en la unidad interna de la sociedad, y en la medida en que esta unidad es fuerte el cambio social sólo puede producirse mediante una ruptura, lo cual es la razón de ser de las políticas revolucionarias; la drástica transformación del pasado supone o crea un centralismo posrevolucionario y busca un fuerte nivel de integración de las instituciones y del grupo dirigente a la vez.

Ambas posiciones pecan de extremismo. La idea de conflicto, considerada como un elemento central de los conjuntos sociales, desde la familia al Estado y a la nación, elimina por el contrario todas las ideas del todo o nada, ya procedan de los defensores de los abusos del orden o de los fanáticos del cambio. La idea de conflicto es lo contrario de todos los planos de construcción de una Ciudad ideal.

Con la sociedad industrial la idea de conflicto social alcanza su cota máxima de importancia, puesto que en las sociedades industriales capitalistas se ha opuesto una resistencia muy intensa a la idea de una integración completa de la vida social y de la vida política. ¿Cómo hablar de la acción sindical, del movimiento obrero, pero también de las leyes sociales y de los convenios colectivos, sin partir de la idea de un conflicto arraigado en lo más profundo de la vida social, pero que debe quedar restrin-

gido por los propios movimientos sociales o por el Estado y sus leyes, para convertirse en un instrumento de fortalecimiento y no de debilitamiento de la sociedad?

Sin embargo, ambas utopías opuestas, la de la integración social completa y la de la ruptura revolucionaria, han perdido terreno dentro del Occidente sumido de lleno en la modernización, desde finales del siglo XIX, desde el momento en que se forman las organizaciones sindicales y se votan las primeras leyes sociales. A medida que se organizan grupos de defensa, de protesta y, en un nivel más elevado, movimientos sociales, los conflictos se extienden progresivamente al conjunto de la sociedad. Podríamos definir a las sociedades más complejas como fragmentadas por un gran número de conflictos que aparecen, se desarrollan y se han resuelto independientemente unos de otros. En ciertos países como Francia, las concepciones globales de la integración social, sean de tipo conservador, sean de tipo revolucionario, siempre han resistido a la idea de conflicto, el cual implica una autonomía relativa de las diversas partes de la sociedad y la convicción de que es posible conseguir reformas y acabar con situaciones injustas e intolerables. Es así como la idea de conflicto y la de «interlocutores sociales» se han vuelto complementarias, al igual que las de Estado e integración social. Esta complementariedad se ha llevado más lejos en los países donde hay una democracia industrial o una socialdemocracia.

Sin embargo, siempre hay un resto de los movimientos de ruptura social, aunque el *izquierdismo* apenas puede ofrecer una interpretación pobre o extrema de la Historia, y no consigue transformarse en una fuerza de acción duradera. Eso es lo que ha ocurrido en muchos países: en la Italia de la década de 1970, en Francia después de 1968, en las guerrillas colombianas o en la lucha armada en Bengala (India). El terrorismo es con frecuencia una forma exacerbada de izquierdismo, en un contexto en que una lucha extremista parece indispensable, y en que la capacidad de modificar o destruir el orden dominante es muy reducida. Llegados a este punto ya no hay razones válidas para considerar de izquierdas los actos terroristas que pueden desembocar en resultados opuestos.

Entre los conflictos bien atemperados y las olas que rompen contra las fortificaciones sociales, fácilmente podemos advertir la existencia de un cierto tipo de acción colectiva. Sobre todo, conviene que evitemos situarlo entre los otros dos, pues su naturaleza es distinta.

2. El poder y el sujeto

Es demasiado fácil recordar la presencia visible en todas partes de los conflictos. Todo individuo, todo grupo se encuentra situado en diferentes relaciones de poder o de dominación. Todo individuo y todo grupo tropieza con obstáculos que le impiden afirmarse o defender sus intereses. Siempre hay que someterse o negociar, aceptar una lógica que no es directamente la lógica de la afirmación del sujeto. Estas fórmulas banales abarcan una realidad más banal si cabe, a saber, que la vida social y las relaciones sociales reposan sobre una pluralidad de dominaciones y de conflictos; una afirmación que podemos aceptar sin apelar a la idea de sujeto. Precisamente porque la idea de conflicto está omnipresente resulta fácil escribir una historia de los conflictos no apoyada en ninguna interpretación precisa. La noción de conflicto es tan general que no corresponde a ningún tipo de acción, puesto que corresponde a todos. Es una noción que designa, por lo tanto, un estado del sistema social y no una categoría de actores.

Un *movimiento social*, al contrario, se define por los actores que lo animan y que pretende cambiar el uso de los principales recursos de una sociedad. Dicho movimiento puede manifestarse en todos los niveles de la organización social, aunque corresponde siempre a un solo tiempo de acción. Es más completo que un conflicto, puesto que aporta orientaciones positivas, pero es además más complejo que las rupturas revolucionarias. Por eso siempre lo he definido mediante la asociación de un conflicto social y de la identificación con los recursos culturales más valorados en una sociedad determinada.

En el sujeto se manifiestan conflictos más centrales que los que proceden del exterior. El sujeto se constituye únicamente distanciándose del «mí», y por lo tanto de la vida individual que está gobernada por la búsqueda del interés o del placer. Es el sujeto, o mejor dicho, es el movimiento de subjetivación el que entra en conflicto con la cara empírica del «mí». El conflicto no es una consecuencia sólo de la dominación que otro ejerce sobre mí, sino del rechazo de una parte de mí por la otra parte, la que me convierte en sujeto. Estas fórmulas pueden parecer alejadas de las realidades sociales que tenemos a la vista, pero no lo son, pues esta parte de mí que abandono es recuperada por un sistema cuya organización y producción tiene como objetivo la destrucción del sujeto. Trabajo, sigo las instrucciones dadas, utilizo categorías formadas para definir y juzgar mis conductas; también yo busco mi beneficio y mi placer, y sé que la

idea de sujeto tendría muy escaso interés si se limitara a designar la elección de los anacoretas o los profetas. Me afirmo como sujeto sólo cuando reconozco al mismo tiempo que se me utiliza para que la organización social funcione, organización tan ajena en sus objetivos y en sus medios a todo lo que es la subjetivación. La prioridad no pertenece al sujeto que se desprende de una parte de la existencia del individuo que lo lleva, ni tampoco pertenece a la racionalización o al poder que rigen el mundo, pues son ésas las dos caras de la misma realidad inicial: la acción de sí sobre sí, que no es una separación, puesto que produce la subjetivación y puede incluso transformarla en protesta contra todos los sistemas.

Hay otro modo de exponer este mismo razonamiento. El mundo del beneficio y del poder aspira a eliminar el mundo del sujeto por el que se siente peligrosamente amenazado. Para librarse de él, crea ideales y símbolos con los que llama a identificarse a los individuos de buen grado o por la fuerza. Todos estamos invitados a vivir respetando unas normas sociales basadas en la ciencia o en reglamentos administrativos. Bien sabemos que el mundo moderno es el de la acción mientras que el mundo tradicional era el de la pertenencia y la herencia. Muchas y vigorosas han sido las consecuencias que ha tenido nuestra creencia en que el mundo moderno no tenía ya profundidad, en que debía renunciar, tanto en la pintura como en la vida económica, por ejemplo, a la mirada inmóvil y a la representación figurativa. Se nos exhorta a inventar formas, movimientos, redes de comunicación. La comunidad, las tradiciones, los particularismos culturales continúan resistiendo a estas redes. Pero ¿es ése un conflicto? Más bien se trata de una bipolaridad, las fuerzas del cambio no tienen interés en destruir todas las estructuras tradicionales, y éstas sólo pueden mantenerse aceptando nuevas formas de organización, y por lo tanto de protección de lo establecido. Los conflictos más graves, los que provocan movimientos sociales o culturales, son los que contraponen en un mismo territorio dos maneras opuestas de usar los recursos; el primero piensa en términos de intercambio y el segundo en términos de sentido simbólico y de valores no mercantiles. Por ejemplo, las fuerzas religiosas entran en violento conflicto con las fuerzas económicas creando a su vez nuevas formas de poder. Allí donde las religiones son débiles, como ocurre en Europa, son los comunitarismos, sobre todo étnicos e incluso raciales, los que provocan los conflictos más extremos. En otros contextos son las fuerzas económicas nuevas, capitalistas, las que destruyen un orden social y político antiguo. En todos los casos se trata de conflictos que oponen ámbitos distintos de la vida social, algo

que rebasa el campo de los conflictos inherentes al orden político o al de las costumbres.

La conciencia de sí no se limita a ser construcción de sí, es también un desprendimiento de una parte de sí. Las religiones, los movimientos sociales y políticos, las utopías lo han sabido y por eso han apelado siempre al «sacrificio», igual que Jesús instaba a sus discípulos a dejarlo todo, sus afectos más entrañados y también sus bienes materiales y sus pertenencias. ¿Cómo el mundo propiamente económico iba a dejar de combatir el mundo de la política o el de las creencias? ¿Y es que la lógica de la organización social no combate la lógica del sujeto personal? Ésa es la razón por la que no hablo de «*sujeto social*». Hay que evitar todo riesgo de retorno a la imagen de una sociedad integrada en la que todas las instituciones se reforzarían mutuamente, y mantener en todo momento la conciencia de un desfase entre el funcionamiento del sistema social y las exigencias del sujeto. Quienes han hablado de una reciprocidad de perspectivas entre el sistema y el actor han cometido el más grave de los errores.

Lo que acabo de decir nos conduce desde la noción en extremo amplia de conflicto a la de *movimiento social*, mucho más precisa y potente. Ya he descartado los usos demasiado vagos que se hacen de la noción de movimiento social, que es como algunos llaman a cualquier movilización colectiva y, para compensar la debilidad de su definición, se limitan a estudiar cómo se «movilizan los recursos», por no interrogarse sobre el porqué de estos movimientos. ¿Cómo se movilizan las personas y qué función tienen aquí los aparatos de tipo político? ¿De dónde proceden los recursos? ¿Qué tipo de alianzas necesitan los movimientos para triunfar? La indiferencia a los objetivos movilizadores se explica porque quienes han elegido este tipo de análisis creen ante todo en el determinismo económico de las conductas sociales. Un planteamiento intelectual que acerca a liberales y a marxistas. La calidad de estos estudios depende sobre todo de la de sus autores, pero no todo el mundo es Charles Tilly, alguien que partiendo de orientaciones marxistas ha sabido construir un notable trabajo de historiador. Una vez descartada esta falsa solución, queda el problema principal: brindar una definición precisa y explícita de los movimientos sociales. Hay que ir tan lejos como sea posible en la oposición entre lo que podemos llamar las sociedades de conflictos y las sociedades de movimientos sociales. Las sociedades encerradas en sí mismas, como algunas comunidades rurales y de tipo mediterráneo, como los «barrios» o los «guetos» que se han desarrollado en los centros de las ciudades o en sus periferias, son sociedades de conflictos. Éstos tienen in-

cluso una función estructurante, tal como demuestra el caso de las *vendettas* [venganzas] o las luchas entre barrios, que tan importante función han desempeñado en Italia. En las sociedades grandes o pequeñas dominadas por la pobreza, el paro, la discriminación, donde por lo tanto no existe ninguna fuerza de integración, los conflictos permanentes y previsibles aportan un principio al menos negativo de integración. Es algo que se observa a menudo en las cárceles, donde los conflictos, las luchas de gangs, los enfrentamientos interpersonales revisten formas extremas que se saldan muchas veces con la muerte de los participantes más débiles. No son situaciones excepcionales y el mundo de la «pobreza» está construido sobre esta lógica de los conflictos.

Existen muchos conflictos sin movimientos sociales, y muchos movimientos sociales que, aunque comportan siempre una dimensión de conflicto, conceden un papel movilizador más fuerte a la afirmación de las propuestas culturales que al conflicto propiamente dicho, bien sea porque esas propuestas se proyectan hacia el futuro o, al contrario, porque se identifican con un pasado que se considera destruido por alguna invasión.

3. ¿Quedan movimientos sociales?

Pese a que se los concibe exclusivamente como fuerzas de combate definidas por los adversarios a los que hacen frente, y porque están siempre implicados en intervenciones políticas e incluso ideológicas, los movimientos sociales han resistido más que cualquier otro componente de la vida social a la transformación radical del análisis sociológico, cuya necesidad en todos los ámbitos estoy tratando demostrar.

Los estudios que se les han dedicado continúan centrados en el sistema más que en el actor; se apoyan en los datos de la historia económica y social, que sin embargo demanda otros órdenes de análisis. Siguen orientados por la obsesión de una dominación absoluta —esclavitud, servidumbre, explotación de los asalariados, colonización, etc.—, punto de vista éste que les niega a los actores de un movimiento la producción de sentido y lo descubre exclusivamente en los amos. Esto resulta especialmente obvio en el pensamiento cristiano, donde Dios creador, traicionado por la caída de los hombres en el pecado, es el único que puede salvar a los hombres por Su gracia, con la ayuda de la Iglesia e imponiendo sacrificios a los pecadores.

Necesitamos encontrar nuevas formas de acción colectiva e incluso nuevos movimientos sociales que no se identifiquen ya con una reacción de víctimas, sino que se definan por conceder prioridad a la reflexión sobre sí mismo. En este sentido resulta más fácil ofrecer una definición histórica que directamente teórica de los movimientos sociales: volviendo a la idea de *modelo europeo* —o más ampliamente occidental— de *modernización*, un tema tan importante que conviene recordar aquí su contenido.

La gran concentración de recursos ha elevado a un nivel extremo las tensiones y conflictos entre las categorías dirigentes y las categorías encerradas en un estatuto de inferioridad. La condición sumamente particular de la «modernizaicón occidental» confirió a los «movimientos de liberación» una importancia capital en la historia política y social de los países más industrializados desde finales del siglo XIX y sobre todo durante la primera parte del siglo XX. El movimiento obrero en todas sus formas, los movimientos de descolonización y el feminismo intentaron derribar las formas extremas de discriminación y de desigualdad que afectaban a los asalariados, a los colonizados y a las mujeres, hasta el punto que las luchas sociales y políticas dieron la impresión de constituir otros tantos «frentes particulares» de una misma lucha general. Así se desarrolló e impuso una representación de la sociedad como si estuviese regida por un conflicto central cuyas manifestaciones se perciben en todos los ámbitos de la vida colectiva. Es una conclusión que se puede aceptar sin mayores obstáculos siempre y cuando no se reduzca el conflicto central a una lucha de intereses económicos o incluso a una lucha de clases.

El éxito que obtuvieron en casi todas partes estos tres tipos de movimiento llevó a «distender» el modelo europeo de modernización, lo cual conllevó un debilitamiento de los propios movimientos sociales, que pasaron del enfrentamiento brutal a la negociación o incluso a mecanismos de incorporación de partidos, sindicatos y otras formas de acciones organizadas en una política social que, a su vez, se convirtió en parte integrante de la política general.

Este breve resumen histórico nos lleva a preguntarnos si todavía es posible hablar de movimientos sociales cuando el modelo europeo de modernización se ha debilitado y cuando otros modos de modernización ganan fuerza, donde el Estado desempeña un papel más central que las clases enfrentadas. ¿Cómo redefinir entonces los movimientos sociales? Podemos apoyarnos en este punto en los cambios experimentado por los conflictos colectivos que acabo de mencionar. Si el conflicto central es el

que opone la figura del sujeto a la potencia de un sistema «global» e impersonal de dominación, es preferible hablar hoy de *movimientos culturales* más que de movimientos sociales, puesto que es un modelo de cultura y de personalidad que se siente amenazado por la instrumentalización de la razón, pero también por la transformación de una creencia religiosa en una fuerza estatal de poder. Sin embargo, desde el momento en que se admiten tales fórmulas, ¿cómo negarse a hablar de *movimientos culturales* cuando se trata de defender lo local contra lo global, la previsibilidad de la vida profesional contra la flexibilidad del empleo, la multiplicidad de creaciones culturales contra la producción ultracentralizada de la cultura de masas? En definitiva, la continuidad entre antiguos y nuevos movimientos sociales es más importante que la diferencia entre sus contenidos.

¿Cabe imaginar que este mundo cada vez más globalizado elimine los movimentos culturales más débiles, más fragmentados, de tal forma que quede sólo una inmensa masa central rodeada de polos aislados de resistencia, cargados de conflictos y de esperanzas? La importancia del movimiento nacido en Porto Alegre, que créo los fórums antisistema y concentraciones inmensas en casi todo el mundo, se explica en que está centrado sobre sí mismo y no en su adversario. La autoafirmación y los ejercicios destinados a incrementar su propia capacidad de comprender, de comunicar y de actuar ya no son meras etapas preparatorias de un movimiento social, sino su principal coordenada. Es, en sentido estricto, el propio movimiento, porque ha creado un espacio y un tiempo imaginarios. Durante la década de 1960 nacieron en Estados Unidos, antes de que lo hicieran en Europa, una serie de movimientos cuyos gestos simbólicos parecían constituir su principal finalidad, como es el caso de las sentadas (*sit-in*) y las *performances* teatrales, e incluso un nuevo tipo de reuniones abiertas a las que poco a poco se iban incorporando un mayor número de mujeres. Las mujeres, dentro de su propio movimiento, también generaron reuniones cargadas de emoción en las que consiguieron liberarse del estatuto de inferioridad que las encerraba en un sinfín de restricciones.

El carácter cada vez más impersonal y lejano del poder que pesa sobre la vida social se opone a la voluntad progresivamente afirmada por todas las personas de asegurarse su futuro personal. ¿Es posible concebir un movimiento altermundialista indiferente a la alteridad mutua de sus participantes? A medida que las distintas formas de dominación rodean por todos lados al actor intentando reducirlo al silencio, más intensa es su

lucha contra ellas, más implica toda su personalidad, tanto su cuerpo como su mente.

Todos nosotros hemos estado aprisionados por una versión vertical de la historia política y social; es preciso cambiar el punto de vista. Curiosamente, tal vez sea en el terreno religioso donde mejor se ha llevado a cabo el cambio: ha habido un retroceso de las Iglesias institucionalizadas, contrarrestado por un incremento de las expresiones de una fe personal y compartida, y concentraciones de masas de fieles. Los conflictos cada vez se centran más en el actor, no solamente en sus derechos, sino también en la manera de conseguir que se respeten. Eso significa que están estrechamente ligados a una toma de conciencia personal de las amenazas que es capaz de discernir, mientras que los antiguos movimientos sociales solían arrancar de convocatorias a una movilización casi militar contra enemigos de clase considerados al mismo tiempo como enemigos del conjunto de la sociedad.

El retroceso de la participación en política y de sindicalización se explica porque los defensores del pueblo y de los trabajadores utilizan una estrategia y un lenguaje ajenos a las motivaciones y a las actitudes de las categorías concernidas. Los conflictos y los movimientos sociales «clásicos» han unido estrechamente conflictividad y participación o integración. Sin embargo, un radicalismo puramente combativo entraña el riesgo de provocar rupturas e incluso una revolución, más que conflictos o movimientos sociales. De modo que en el contexto actual no puede formarse y desarrollarse un conflicto o un movimiento social salvo que sea capaz de interpretar datos subjetivos, y no solamente informaciones económicas.

4. La transferencia del conflicto sobre el individuo

Uno de los descubrimientos más antiguos y más importantes de la sociología es haber mostrado que el traumatismo experimentado por las sociedades tradicionales a causa de la industrialización y de la globalización conllevó a la vez un agotamiento de las normas y una crisis de la interiorización de dichas normas. Estos dos aspectos complementarios de lo que Émile Durkheim llamó la *anomia* se han fortalecido mutuamente hasta el punto que las referencias al sistema social, a sus normas y a su capacidad de imponerlas han desaparecido progresivamente. Lo que he llamado el «fin de lo social» no es otra cosa que el punto de llegada de un

proceso que ha estado extensamente asociado al ascenso del capitalismo, pero también a la aceleración de las innovaciones y de los cambios sociales. Hasta el punto que las instituciones ya no son capaces de proteger a los individuos, y que éstos se vienen abajo por el peso de la libertad que se les reconoce y que ya no está protegida por instituciones sociales. Los conflictos más importantes no son ya sociales, sino que se han desplazado hacia la vida personal. Los conflictos intrafamiliares dan lugar a un rechazo de la familia como institución; la resistencia a la autoridad se convierte en un rechazo de la escuela.

Existe una tendencia general a transferir los «problemas sociales» sobre los individuos. Aumenta el número de adultos, de jóvenes e incluso de preadolescentes que manifiestan conductas de rechazo que suelen revestir formas violentas, conductas que no pueden seguir explicándose como problemas personales, en primer lugar porque los autores de esos actos violentos a duras penas aciertan a explicarlos. Las categorías que reciben un impacto más fuerte por la descomposición de lo social no son las más expuestas a sus efectos; son más bien las categorías que viven más directamente las contradicciones entre dos adhesiones intensas, especialmente a grupos primarios (familia, gang, el grupo formado por los propios pares, etc.), y la falta de un tratamiento social de los problemas. Por eso, los métodos de rehabilitación más eficaces son aquellos que el delincuente o predelincuente encuentra en un entorno autónomo, y que incluyen un seguimiento por parte de un educador. Así se forman grupos definidos por motivaciones individuales en vez de por las medidas represivas que terminan conduciendo al delincuente a un estatus penitenciario donde su personalidad sufre un rápido deterioro, que la mayoría de veces hace imposible su rehabilitación.

No se trata aquí de sustituir las explicaciones sociológicas por explicaciones psicológicas, sino casi diría que lo contrario: los problemas del individuo son ya más el resultado del trasladar los conflictos sociales, convertidos en insolubles, sobre personas a las que lo que más preocupa es su capacidad personal de resistencia. Por lo tanto, es inútil pretender reconstruir a toda costa la autoridad, ya que lo que hace falta es, justo al contrario, que lo «social» se debilite y transfiera sus recursos sobre los individuos, a fin de delimitar de manera apropiada y resaltar su capacidad de iniciativa y su rechazo de la dependencia.

5. El individualismo construido

Los cambios en la vida social y política van mucho más lejos. Ya no es posible elegir enteramente un campo de debate, un conflicto. No porque los problemas sean tan complejos que todo el mundo tenga su parte de razón, sino porque vivimos el fin de la creencia en el progreso. Al quebrarse esta creencia, una visión evolucionista de la Historia hace desaparecer el fundamento de los enfrentamientos ideológicos que se obstinan en oponer el progreso a la reacción y el movimiento al orden. Descubrimos conforme pasa el tiempo que nuestras modernizaciones tan múltiples como aceleradas plantean dilemas imposibles: ¿cómo elegir entre la *unidad* del pensamiento racional y la *pluralidad* de las culturas? ¿Cómo elegir entre lo general y lo local, entre el incremento de la producción necesario para mejorar la situación de la población mundial y el control de una producción que entraña peligros para la naturaleza? Para solventar estos dilemas irresolubles, algunos reaccionan radicalizando sus ideas. Puede producirse un *choque de civilizaciones*, del mismo modo que las minorías extremistas pueden recurrir a acciones violentas, pero esos comportamientos con consecuencias casi siempre espectaculares lo único que consiguen es revelar el grado de impotencia generalizado a la hora de imponer una solución unilateral. Descubrimos entonces que son muchos los problemas frente a los cuales no podemos elegir entre dos orientaciones opuestas. Éstas pueden ser contradictorias sin que se las pueda disociar. Ya no hay que tratar de que triunfe el progreso, sino combinar su continuidad mientras combatimos con las consecuencias negativas que pueda suponer.

¿Qué sentido tiene semejante transformación ajena a la inclinación por el compromiso y las soluciones mediocres que, como todo el mundo sabe, pueden ser tan perniciosas como cualquier otra? Esta transformación resulta necesaria porque en lugar de dominar la naturaleza o de fortalecer el control que podemos ejercer sobre ella, somos conscientes de que necesitamos las ciencias y las técnicas, y al mismo tiempo sabemos que corremos el peligro de ser destruidos por nuestros propios errores. Es una idea ya vieja, y la ambivalencia que el progreso suscita ha sido reiteradamente expresada. La novedad consiste en transformar unas contradicciones en aspectos complementarios de una decisión que debe combinar de la mejor manera posible elementos en apariencia antagónicos. La principal dificultad para esta combinación de orientaciones opuestas es que impide a los actores dedicarse por completo a una sola de ellas, lo

cual sólo puede dar como resultado una cierta frustración. Es lo que llamamos la *ambivalencia*. Un ejemplo típico es el de las mujeres que quieren simultanear un trabajo asalariado con el cuidado de sus hijos. Si combinan ambas funciones —como hace la mayoría de las mujeres en Francia—, sienten insatisfacción a la vez en su vida profesional, donde no pueden obtener un éxito completo, como en su vida familiar, donde tienen la impresión de no dedicar bastante tiempo a sus hijos. Sin embargo, esta ambivalencia no las lleva a decantarse por una de las opciones en exclusiva. La solución frustrante que adoptan es la menos mala posible. Rechazan todas las demás.

Contra los peligros inherentes a toda polarización, las conductas *ambivalentes* están cobrando una importancia mayor: son incluso las únicas que pueden resolver auténticos conflictos y permiten dejar atrás las inevitables contradicciones. La vida política sigue construyéndose a base de parejas de opuestos: derecha o izquierda, unidad o diversidad. Los cambios que necesitamos difícilmente vendrán de esas polarizaciones. Son las organizaciones o las asociaciones más próximas a la base, las menos identificadas con un principio general de acción, las que pueden desarrollar un papel más positivo. Pero sobre todo conviene que los intelectuales den a conocer sus nuevos planteamientos, que las escuelas comprendan que este cambio de método general ha de tener consecuencias sobre nuestra comprensión del pasado así como sobre nuestro análisis de las alternativas presentes y futuras.

La idea de ambivalencia, que cuenta ya con una larga historia, y que tiene su formulación más satisfactorias en las obras recientes de Simonetta Tabboni, sin duda ocupará un lugar muy significativo en todas las ciencias sociales. Pero al margen de estas observaciones de método se perfila un cambio cuya importancia por ahora no podemos calibrar. La idea de conflicto e incluso la de movimiento social estuvieron estrechamente asociadas a filosofías de la Historia, hasta el punto que los grandes temas de la macrohistoria a menudo parecía que sólo eran el reflejo de una filosofía de la Historia basada en las ideas de racionalización y de progreso, y por consiguiente de resistencia de las fuerzas del pasado o de las que desvían el presente del futuro. Eso es lo que imposibilita el tipo de análisis como los que propongo aquí. En tales condiciones, los actores de la Historia y la formación del concepto de sujeto personal se convierten en nociones difíciles de utilizar. Conviene por el contrario romper el vínculo que se ha aceptado durante demasiado tiempo entre el estudio de las situaciones y el de las conductas, en particular dentro de los movimientos

sociales. Éstos no son la expresión de las contradicciones de la economía capitalista, como tampoco del incremento y de la rapidez de los intercambios. Estamos obligados, para comprender en qué consisten los movimientos sociales, a hablar de dominación y de libertad, de liberación y de poder central. Así se crea un territorio donde puede desarrollarse una ciencia social de los actores y del sujeto que ya no cabe identificar ni con el progreso ni con la resitencia a dicho progreso. Un territorio donde conviene aprender a combinar juicios positivos y juicios negativos.

6. La violencia

Esta conclusión debe mantenerse frente a todos los ataques procedentes de la corriente de ideas que sigue viendo conflictos por todas partes, y en cambio no es capaz de ver movimientos sociales o culturales en ningún lado. Lo cual en parte tiene disculpa, pues no hay manera de conseguir que avance el estudio de los movimientos culturales si no se asocia intensamente esta noción a la de sujeto y al conjunto de los análisis que he presentado hasta aquí, aunque sea dándoles una forma distinta. En cambio, en la medida en que la noción de conflicto se ha debilitado, la noción de *violencia* ha pasado a difundirse sin restricción, como nos muestra el notable análisis de Michel Wieviorka. La crisis de las instituciones afecta más al Estado que a las relaciones de trabajo, y la globalización debilita o destruye la capacidad de muchos países, sobre todo entre los más pobres, para dotarse de un Estado. La violencia sustituye al espacio de tratamiento institucional de los conflictos. La violencia masiva, que llega hasta el genocidio o al cautiverio de poblaciones en campos donde imperan el asesinato, la violación y la tortura. África Central, desde la región de los Lagos hasta la República Democrática del Congo y recientemente hasta la Costa de Marfil, está marcada por esta violencia, y la situación se repite allá donde el Estado ha sido detruido o debilitado. La violencia impera también en las zonas rurales donde los conflictos étnicos o regionales no pueden ser contenidos por el poder estatal, y de forma más ostensible en las zonas urbanas asoladas a la vez por el paro, la discriminación racial y social y por un poder que no sabe establecer comunicación con su población. Ni la noción de movimiento social ni la de conflicto pueden aplicarse en estos casos. La violencia no es aquí siquiera un hecho social. No puede tampoco reducirse a un simple proceso de descomposición. La violencia en este contexto se caracteriza

por la voluntad de deshumanización y de humillación, un hecho que no puede explicarse en términos económicos y sociales, y ni siquiera políticos. La idea de sujeto no se impone solamente por lo que aporta de positivo, sino también por el predominio de su contrario, definido como la voluntad de destruir a los seres humanos en cuanto sujetos.

El debilitamiento de la noción de conflicto y el fortalecimiento de la de violencia definen muy bien el cambio de análisis que se nos impone. Se generan conflictos y se gestionan en un marco institucional; la violencia, en cambio, asociada a la crueldad, se extiende por todos lados, más allá del ámbito específico del Estado. En este contexto de crisis de las instituciones, del mismo modo que la violencia en general está sustituyendo al conflicto, el terrorismo está sustituyendo a la guerra, como si el Estado hubiese dejado de existir y la cosa se redujera pura y simplemente a asustar al adversario para que capitule. En todos estos casos, al margen de sus diferencias, persiste un rasgo capital: la violencia, al igual que los conflictos y los propios movimientos colectivos, sale del campo social y pone directamente en entredicho al sujeto. Este conjunto de fuerzas antisujeto hace que sea indispensable la recuperación positiva de la idea de sujeto.

7. Los nuevos movimientos sociales

Después de 1968, he llamado *nuevos movimientos sociales* —una expresión que pronto pasó al lenguaje corriente— a las acciones colectivas desarrolladas en pro de la defensa de los derechos culturales, es decir, desarrollados por categorías culturales: mujeres, minorías sexuales, trabajadores inmigrantes, minorías nacionales o religiosas, discapacitados de cualquier tipo. Durante algunos años pensé que el sindicalismo —sobre todo la CFDT [Confédération Française Démocratique du Travail], en Francia— podría subírselos a hombros para hacerlos más visibles. La Historia ha tomado una dirección diferente: esos movimientos poseían un contenido cultural nuevo, y sin embargo continuaban utilizando, e incluso de manera sectaria, el lenguaje del antiguo movimiento obrero revolucionario. Dicho lenguaje no tardó en devorar los mensajes que supuestamente debía transmitir. Luego François Mitterrand llegó al poder y prodigó su apoyo siempre eficaz a esta izquierda tradicional que reclamaba nacionalizaciones y romper con la anomia del mercado mundializado. Los nuevos movimientos sociales se descompusieron, y cuando François Mitterrand desapareció de la escena política que dominó du-

rante tanto tiempo desde la izquierda, esta misma izquierda se limitó a poner en práctica un programa de gestión que aprovechó la mejoría provisional de la economía mundial, para hundirse a continuación en el inmovilismo hasta la catástrofe de 2002. El retorno de la derecha al poder no provocó reacciones dignas de señalar, y las elecciones presidenciales de 2007 sellaron el triunfo de la derecha.

No obstante, los nuevos instrumentos de comunicación —internet, los blogs— contribuyen a la formación de movimientos de opinión, a menudo de signo radical, que cuestionan el sistema político y económico más que una categoría dominante que, por su parte, es atacada a nivel mundial por los grupos antisistema. Se defiende al sujeto, cuyos derechos fundamentales no son reconocidos, en especial, el derecho a la vivienda. Lo que Pierre Rosanvallon ha bautizado como la *contrademocracia*, basada en la desconfianza hacia las instituciones en nombre de la propia democracia, reviste dos apectos que este autor ha distinguido claramente. El primero es de orientación liberal y en Francia se remonta a Montesquieu y a Benjamin Constant. Se quiere un poder débil y se temen las coaliciones de interés. En la actualidad ocurre que la izquierda y la extrema izquierda comparten esta desconfianza de inspiración liberal. La otra tendencia se sitúa en un nivel más elevado de la vida política y, como la definición de las clases sociales se ha vuelto más confusa que en el antiguo sistema, cada vez más es el propio sujeto, definido por sus derechos antes que por sus intereses, el que se ha convertido en el valor principal a defender.

El error sería creer que la política se ha convertido en moral y que no entraña una dimensión social y de conflicto. Esta dimensión existe, aunque si la acción se dirige en primer lugar contra los gobiernos, es porque ellos son los que se oponen a poner en marcha nuevas políticas inspiradas por las ONG. Éstas consiguen de vez en cuando lanzar campañas muy eficaces contra los dirigentes, y algunos movimientos lanzados con muy pocos medios pueden obtener un éxito considerable. Eso mismo sucedió con el movimiento organizado para denunciar la situación de los sintecho en París, en 2006, que en varios días desbordó los dispositivos administrativos encargados del problema. En este caso, el mensaje supera al discurso, se trata de nuevos novísimos movimientos sociales que prolongan la evolución trazada después de 1968 y que cobra pleno sentido ahora que esos movimientos apelan de modo más directo a la defensa de nuevos derechos del hombre, derechos que persiguen ser reconocidos como ocurrió con los derechos de los trabajadores desde fi-

nales del siglo XIX en Alemania y en Gran Bretaña, y más tarde en Estados Unidos y en Francia.

La idea de sujeto se convierte entonces claramente en el fundamento de nuevas luchas tan intensas como durante la fase del capitalismo industrial lo fuera la lucha de clases, que movilizó las emociones y protestas de la clase obrera. La idea de sujeto no es un medio de escapar a los problemas sociales y a las luchas políticas. Por el contrario, es lo que les infunde vida tras un largo período de confusión y de debilitamiento de las luchas sociales subordinadas progresivamente a las estrategias de los partidos políticos. Las nuevas luchas conservan una referencia a los derechos humanos fundamentales en cuya defensa se organizan hoy nuevos movimientos sociales.

¿Es necesario que repita que el *sujeto* del que estoy hablando no tiene nada en común con el principio de autoridad al que tantos seres humanos se ven sometidos? Lo cierto es que la destrucción de estas imágenes procedentes de las monarquías, además de la familia patriarcal y de la enseñanza de las religiones monoteístas, es lo que ha desencadenado el gran movimiento de degradación del principio de autoridad que hemos visto desarrollarse hasta que ese principio, que primero se fijó en el Estado, se ha desplazado hacia «la sociedad», para terminar fundiéndose con una opinión general antiautoritaria, permisiva o transgresora, apegada a la satisfacción de deseos que no reprime ninguna prohibición.

El sujeto constituye la más intensa autoafirmación por parte del individuo y del actor social, siempre y cuando no se dé por satisfecho con resistir pasivamente a la dominación que ejercen los aparatos de producción, de consumo y de gestión. Aunque puede manifestarse con la misma fuerza de convicción que todas las figuras veladas suyas que lo precedieron, no por ello vamos a olvidar que también puede ser corrompido y transformarse en su contrario. También en este caso, la relación entre la fe religiosa y el clericalismo se impone por su propio peso. ¿Cuántos militantes anónimos, perseguidos, pierden la confianza en su propia acción igual que otros pierden la fe? ¿En qué se convierten las figuras del sujeto ahogadas por las autoridades y la formas de organización social que supuestamente deberían controlar? El sujeto mismo puede pervertirse cuando se encarna en una figura que es lo contrario de sí mismo, como los cruzados dedicados al pillaje eran lo contrario de las figuras predicadas por el Evangelio. Del mismo modo, el militante revolucionario puede convertirse en lo contrario de sí mismo al transformarse en dirigente político, e incluso en policía.

¿Cómo no recordar aquí, ya que no podemos presentar esta hipótesis con mejores argumentos, la idea de que el sujeto, expulsado, rechazado, prohibido por las fuerzas que nos dominan y que a menudo reflejan la impersonalidad del mercado, es *reprimido* en nuestro inconsciente personal o en forma de miedos que paralizan nuestro inconsciente colectivo? ¿Cómo la presión de la mayoría y la del mercado no iban a condenar a la soledad y hasta al sacrificio a quienes buscan una relación consigo mismos más íntima y más intensa que la que podemos obtener la mayoría de nosotros en nuestra vida cotidiana? Es incluso lícito advertir una presión inquietante en una búsqueda del *otro* que puede ser —pero que no siempre lo es, y da igual— una fuga hacia delante, impuesta por la conciencia de la prohibición que impera sobre la relación de uno consigo mismo.

Estas palabras apenas rozan la imagen frágil de un vuelco en la situación que reprimiría en el inconsciente lo que en otro mundo fue la fuerza de la ley. Mientras ha ido aumentando la libertad de expresar directamente deseos en otros tiempo prohibidos y que tienden a prohibir todo aquello de lo que se sienten más alejados. Un objetivo más limitado de estas resumidas observaciones es descartar toda imagen sumisa del sujeto: es libertad de conciencia y no voluntad de poder; es sacrificio de la propia vida y no nacionalismo guerrero. Dejemos de acarrear con nosotros una imagen de la sociedad y de la personalidad que ya no refleja nuestras experiencias cotidianas, en lugar de esos nuevos debates que estamos viendo eclosionar en la opinión pública.

8. De la cultura a la acción cultural

Sociedad y cultura eran complementarias: la cultura trazaba las fronteras que los actores sociales no debían traspasar; a cambio, tanto las conductas como las formas de vida cultural debían ser consideradas como consecuencias del sistema general de desigualdad social. Hablar de educación se reducía a medir la desigualdad de acceso a los distintos niveles de enseñanza; las mujeres estaban consideradas exclusivamente como víctimas del poder masculino; ellas eran las «proletarias» de los hombres, igual que los colonizados que defendían su cultura popular contra el racionalismo o el espiritualismo del poder colonial. Por supuesto, la cultura de masas, instrumento al servicio del dinero para destruir el pensamiento libre de los intelectuales y de los creadores en general, suprimía al

mismo tiempo la inclinación a la independencia de un pueblo embrutecido por los nuevos juegos circenses.

Todo lo dicho es cierto: la desigualdad es moneda corriente en la actualidad, y los que sólo viven para ganar dinero rara vez defienden la «alta cultura». Las televisiones públicas igual que las privadas se ven arrastradas hacia la mediocridad en nombre de las «audiencias», que sólo son una escala de los beneficios esperados.

La exactitud de las observaciones acumuladas, la necesidad de denunciar la hipocresía o las mentiras de quienes hablan de cultura sin referirse al funcionamiento real de los modos de producción y de consumo de esta cultura, justifican por completo la profusión de discursos de acusación y de denuncia. Hasta el punto incluso que uno se deja arrastrar fácilmente por un doble discurso, el de la desigualdad omnipresente y del carácter específico de cada cultura nacional o regional, en pocas palabras por la unidad fundamental y constante entre cultura y sociedad. La sociedad posee fundamentos culturales, la cultura posee funciones sociales. ¿Cómo resistir a un discurso tan equilibrado e intangible? ¿Por qué no continuar entonces ofreciendo cada vez nuevas pruebas de la interdependencia de la sociedad y de la cultura?

Porque es pura y simplemente imposible. Y ello por *dos razones principales*.

La *primera* es que esta correspondencia se ha derrumbado con lo que yo he llamado el «fin de lo social», que ha provocado que el campo de la cultura haya sido invadido a la vez por tecnologías escasamente definidas socialmente y por contenidos que son o bien propiedad de un país dominante o bien un conjunto de prácticas que obtienen su fuerza de su carácter «masivo». Esta primera razón es la más fácil de delimitar. Desde hace ya mucho tiempo, los productos culturales son creados por técnicos, y desde más tiempo aún esos productos se definen porque hacen referencia a un mundo no social: desde el lenguaje de la música o de otros sistemas de signos culturales hasta las creencias religiosas como al individualismo romántico o al rechazo de las señales que marcan el orden establecido. A esto se ha añadido en tiempos más recientes la liberación de los deseos y de los placeres, que nos descargan de tensiones dolorosas y de brutales mecanismos de represión. Considerando lo que ha sido el siglo XX, podríamos añadir que las matanzas masivas han destruido por igual sociedades y culturas, pero ¿acaso esta contradicción entre

la muerte que lo destruye todo y las múltiples formas de creación y de organización social y cultural no ocurre en todas las épocas? ¿No es preferible apartarse de Tánatos para sentir la irrupción en nosotros y a nuestro alrededor de Eros?

Todas las mutaciones que acabamos de evocar de manera resumida, y que todo el mundo conoce ya, sencillamente significan que la alianza de la sociedad y de la cultura ha sido sustituida por la disociación de las técnicas y de las formas, de la masa y del pensamiento, sin que normas ni vínculos sociales los mantengan unidos entre sí. Ya nada se interpone entre el mundo donde se crean las formas y el mundo de la experiencia vivida. Incluso la utilidad de ciertos conocimientos o técnicas ya no basta para tender puentes: el ejemplo de la medicina es el más habitualmente citado, hasta el punto que descubrimos la distancia creciente que separa a la medicina del enfermo, y *cura* de *care*.

Aquí se repite un tema antiguo con una nueva apariencia. Allá donde sólo existen la necesidad y el deseo, el beneficio se convierte en el objetivo principal; es lo que llamamos el «mundo del consumo» que se extiende hasta producciones complejas, pero que no siempre recoge la de objetos comunes.

Adelantemos otro paso: el consumo de masas y sobre todo los medios de comunicación de masas se definen por la eliminación de los actores reales, con sus intenciones, sus objetivos y sus sentimientos, una eliminación que se hace imprescindible en la medida en que sólo el dinero debe subsistir. Los concursos donde los ganadores reciben sumas astronómicas, muy superiores a todo lo que les ofrece su experiencia vital, constituyen un ejemplo impresionante de esta lógica del sinsentido como condición de la victoria del beneficio.

De otro lado, las formas han dejado de ser sociales, da lo mismo que sean tecnológicas o científicas, o que formen estructuras o las leyes que gobiernan el universo. Esta ruptura dificulta lo que parecía tan fácil: tomar posición socialmente sobre situaciones culturales; asociar el rechazo de la desigualdad y de la exclusión con la liberación de la creación cultural. En la actualidad hay pocas políticas culturales, y tampoco protestas culturales. ¿Significa eso que no puede haber movimientos culturales, y que nada vendrá a ocupar el sitio de los movimientos sociales que desaparecen junto con el paradigma al que pertenecían?

Aquí es cuando hay que recurrir a una *segunda* reflexión, que requiere una introducción para comprender el fin de la asociación entre sociedad y cultura. El fin de lo social y el estallido de los campos de la cultura

sólo tienen efectos destructivos. Por último, se rompen los velos que conferían una apariencia social al sujeto, y éste puede por fin aparecer tal como es. El sujeto resulta directamente visible y presente sólo cuando sus figuras sociales desaparecen, cuando les resulta imposible existir. La ruptura entre la vivencia y las formas, entre el consumo y las estructuras del imaginario, termina por suprimir los obstáculos que impedían al sujeto desplegarse en la plena conciencia de sí mismo, imponer dicha conciencia como principio rector de las conductas por encima del mundo de las prácticas y de las formas.

Estamos aquí muy lejos de la sociedad y de la cultura, pues sobre las ruinas de su complementariedad aparece, libre de ambas, el sujeto como autocreador, como portador de derechos que convierten a los individuos y a los grupos en seres capaces de reivindicar sus derechos contra los deseos desenfrenados y contra el dinero que se manifiesta en el sinsentido y en la inmediatez de las necesidades.

Pero este sujeto que aquí hago aparecer no es un *deus ex machina*; no es un recién llegado emblema perfecto de la modernidad. Al contrario, está constantemente presente en todos los momentos de la Historia y bajo todas las latitudes, pues ninguna sociedad, ninguna cultura es solamente lo que es, ni se reduce a lo que hace, a sus mecanismos de funcionamiento, a sus normas y a sus formas de autoridad, ni a una red de estatutos y de roles como la sociología clásica nos enseña. En todo conjunto social está presente un doble de lo humano que bajo ningún concepto podemos entender como un superyó que impone su ley y reprime las pulsiones. Puede decirse incluso que es todo lo contrario: la representación de sí como creadora de derechos y en términos más generales de juicios de valor. La modernidad no ha suprimido el mundo «encantado»; ha introducido en el hombre lo que estaba por encima de él. Lo que llamamos humanismo es la afirmación de que el hombre es el que confiere su valor al hombre, que de ese modo es capaz de defender y de incrementar su ideal y sus derechos.

No hay nada más fundamental, en nuestro esfuerzo por reconstruir un pensamiento social, que esta ruptura del sujeto con la organización social y cultural, ahora partida en dos por la disociación del mundo del consumo, del deseo y de la muerte, por un lado, y por otro, del mundo de las tecnologías y de las estructuras más o menos directamente controladas por el Estado. El sujeto no está en un lado ni en otro; lo que puede ponerlo en peligro y devolverlo a las vaguedades de la utopía, pero también darle su verdadera cara, una vez rasgados los velos y las máscaras que lo

obligaban a vivir disfrazado. oculto, como si se pudiese encontrar en la sociedad la razón de existir del sujeto, y por lo tanto en la sociedad, la fuente de los juicios de valor sobre la realidad social.

Si aceptamos el análisis general que acabamos de enunciar, ¿se puede seguir hablando de cultura? Esta palabra posee múltiples acepciones. La que deriva de la etnología y que designa al conjunto de relaciones de una sociedad con la naturaleza que controla, a la vez fuera del ser humano y en él, prácticamente ha perdido todo su significado por las razones ya mencionadas y que marcan realmente la frontera entre las sociedades llamadas modernas, estudiadas por la sociología, y las estudiadas por la etnología. En cuanto al sentido que define a la «alta cultura», ha servido sobre todo para separar a las personas cultivadas de las demás, a quienes han recibido una educación elaborada de aquellos que no han ido a la escuela o la abandonaron prematuramente para ponerse a trabajar. No veo de qué me sirve a mí este modo de usar la palabra cultura. Por lo tanto, hay que inventarle un sentido distinto. Éste designa de hecho un proceso importante activo en todas partes: se trata del movimiento a través del cual el sujeto domina y reúne el mundo del consumo y el mundo de las formas, lo cual dispensa a cambio una existencia concreta al sujeto. Éste da un sentido moral a las prácticas de todo orden; este sentido está interiorizado y marca a la vez con sus exigencias todas las acciones humanas.

El gran destino del sujeto consiste en recomponer en sí mismo y a su alrededor una unidad que ha desaparecido. Hoy, sus representaciones más vigorosas son la ecología política en primer lugar, que pretende compatibilizar naturaleza y cultura, que durante tanto tiempo han sido contrapuestas; a continuación, la acción —que no posee solamente la fuerza de un movimiento organizado— de las mujeres que superan la oposición jerarquizada entre hombres y mujeres, entre cuerpo y mente, entre ricos y pobres. Por último, la forma más ambiciosa de acción cultural es la que asocia en todo momento la idea universalista de modernidad con la diversidad de los intereses sociales y culturales.

La cultura como conjunto institucionalizado ya no existe, pero en todos lados se dirime el conflicto entre la fragmentación del conjunto sociocultural, que entraña la separación de prácticas y de formas, y el sujeto, que gracias a su capacidad de hacer que en la vida personal y colectiva penetren juicios de valor reúne lo que ha estado separado y en oposición.

Capítulo 5

EL SUJETO, EL OTRO Y LOS OTROS

1. El desdoblamiento

Toda iniciativa que parte del individuo, aunque vea en él un actor social o un sujeto personal, tropieza con la objeción siguiente: los seres humanos no viven solos, sus condiciones de vida dependen de las de los demás. Cuando no es esta otra acusación: su actitud favorece el egoísmo, la búsqueda del interés personal, que ya recibe demasiados estímulos en nuestra sociedad donde las solidaridades colectivas han perdido fuerza, justo cuando convendría fortalecerlas. Comparto esta opinión hoy igual que la he hecho mía toda mi vida, que he dedicado en gran parte a conocer los movimientos sociales. Pero no veo por qué la defensa de los derechos humanos, sociales y culturales de cada individuo, que eviden-temente no pueden ser defendidos sino colectivamente, implicaría ser indiferentes a la situación del prójimo. Para acabar rápido con esta crítica algo irreflexiva, aclararé que, como siempre, la defensa de los derechos personales alimenta la acción colectiva contra todos los privilegiados, a los que tienen a otros seres humanos en servidumbre o en el trabajo. No tengo razón alguna para apartarme de la tradición secular que ha ligado el respeto al individuo con las luchas en pro de todas las libertades colectivas.

En cuanto al tema del *otro*, está ligado al del sujeto personal. El otro no es el semejante o el próximo, es un ser percibido y comprendido por otro ser que actúa como *sujeto* y que lo reconoce como tal. La alteridad del otro es mucho más que una diferencia. Hablar del otro es una manera indirecta de decir que el sujeto sólo puede ser alcanzado directamente en mí y que mirando a través del otro es como percibo la presencia o la ausencia, en mí, de un sujeto al que no es fácil aprehender en un mundo fabricado por los poderosos. Algunos objetan que el sujeto es imposible de aprehender; que sólo logramos reconocerlo a través de pantallas y de obstáculos, o de manera fugaz. Entiendo esta objeción: pero ¿por qué calificarlo de imposible? A cada instante vemos personas y grupos que actúan en

función de la imagen que tienen de sí mismos. Todos nosotros tenemos conciencia de nuestros derechos, y sabemos que no son las personas que somos las que tienen derechos, sino su *doble*, el ideal que durante tanto tiempo ha adquirido formas extrañas a la vida humana, alejadas de ella, y que a medida que aumentaba nuestra influencia colectiva sobre nosotros mismos, entraba con mayor concreción en cada uno de nosotros.

Es preciso ahora que nos reconozcamos como sujetos y que adquiramos la posibilidad de encontrar, bajo formas a menudo muy difíciles de identificar, el sujeto en un ser o en un grupo distinto de nosotros. En la medida que poseemos estas experiencias en un grado cada vez más directo de nuestro doble, en la medida en que vivmos en un mundo de conciencia y de reflexión más que de dioses y de culpabilidad, no nos vemos expulsados de nosotros mismos. La mirada con que nos miramos no percibe un demasiado-lleno, sino un vacío y un silencio; no ve una acumulación de órdenes y de prohibiciones, sino que nuestro propio proyecto aspira a descubrir nuestro doble. Y solamente porque descubrimos al sujeto en nosotros mismos podemos descubrirlo en el otro. El reconocimiento del otro no consiste en otra cosa que en reconocer en él al sujeto, pues unas pocas diferencias pueden hacer inviable la comunicación, por ejemplo cuando los interesados hablan idiomas distintos. Las barreras sólo se superan cuando separan a personas capaces de comunicar entre sí gracias a la vez a la razón y al respeto al carácter universal de los derechos individuales.

Las mujeres a las que escuché hablaban de construirse como mujeres. ¿Y no son ellas la imagen por antonomasia del sujeto, puesto que el doble de ellas como individuos las transforma en seres de derecho, capaces además de defender los derechos de los otros para que todo el mundo pueda tener la experiencia de su capacidad de crear. El sujeto como *doble* ocupa el centro del análisis y de las conductas mucho más que el *otro*, pese a que éste desempeña un papel esencial instándonos a tomar distancias con relación a nuestro yo cambiante y dependiente, y a abrir de ese modo el camino a la subjetivación.

2. Fragmentación del yo y subjetivación

La primera condición para que aparezca un sujeto es que el actor concernido rompa los conjuntos culturales y filosóficos que le imponen una identidad. La idea de individuo libre y responsable ofrece un recur-

so contra todos los sistemas de poder y contra la idea inaceptable de que los mercados eligen por sí mismos las soluciones más racionales. Contra los mercados, contra las ideologías de dominación y los llamamientos a la guerra, después de un siglo de horrores y de triunfo de la muerte, quisiera hacer oír la voz, mostrar el rostro del *sujeto* que hay en nosotros, escondido por multitud de máscaras pero en cuyo nombre tenemos el derecho y el deber de reclamar la libertad.

Trato de encontrar en todas partes, incluidas las religiones, la demanda de subjetivación que ha sustentado a todos los movimientos sociales y que exige que sea respetada la dignidad de todos los seres humanos. Los estudios que he llevado a cabo entre mujeres musulmanas me permitieron descubrir que éstas no vivían un «choque de civilizaciones», sino una mescolanza de adhesiones y apegos y rechazos tanto en relación con la sociedad francesa como con la sociedad musulmana y su propia familia. Al contrario de lo que se suele decir, esas mujeres se obligaban a afrontar una situación muy compleja y a fortalecer de ese modo su capacidad de gestionar las tensiones inherentes a dicha situación. Esto supone un «debilitamiento» de su propia personalidad, una disociación de sus componentes. Personalidades muy integradas tienen, efectivamente, más riesgo de sufrir un choque con adversarios que a encontrar el medio de vivir los cambios culturales, siempre difíciles de sobrellevar.

La noción más interesante del pensamiento posmoderno es la del *yo dividido* (*divided self*) a la que Julia Kristeva le dio su forma más elaborada hablando del extranjero en sí. Cuando uno se siente «extranjero para sí mismo» puede reconocer, aceptar, al extranjero. Esta línea de pen-samiento que parece lo contrario de lo que yo llamo el sujeto es por el contrario el complemento necesario. De lo que conviene apartarse al máximo es, en cambio, de la idea de correspondencia entre el actor y el sistema, idea que tiene en todas las figuras del comunitarismo, pero también en una sociedad que reposa sobre una supuesta «voluntad general», las expresiones más peligrosas.

Cuanto más disociamos lo que el pensamiento social antiguo acostumbraba a unir, a veces en un espíritu de democracia revolucionaria, más se fragmenta el yo, porque pierde su principio de unidad, que era la sociedad donde se inscribía, lo cual es el fundamento más sólido de la tolerancia como teoría (*tolerance*) y como práctica (*toleration*). El sujeto que se libera del yo y del sí (*self*) se forma como apelación contra el orden social y las técnicas cada vez más represivas que emplea para someter al individuo a sus intereses y a su poder. Este estallido significa la diferen-

ciación de un *moi* que se sumerge cada vez más en el inconsciente, de un *sí* que es múltiple, como lo son sus pertenencias y sus solidaridades, y del *sujeto* tal como se define en este libro y en otros textos. En definitiva, lo contrario de un voluntarismo preñado de agresividad.

En cambio, un multiculturalismo extremo, que aboliera todo principio de unidad, sólo puede llevar a la segregación o al conflicto abierto.

Esta actitud parece muy alejada de los análisis que cabría esperar de un sociólogo, que supuestamente se encarga de explicar las conductas a partir del lugar que su actor ocupa en la sociedad. Por eso es preciso subrayar la inversión de actitud y de planteamiento que debe emprender y llevar a cabo la sociología si pretende demostrar su creatividad, que sólo atrae la atención sobre ella cuando se limita a llevar a cabo estudios tradicionales sobre los determinismos sociales de las conductas, como si lo que se llama «la sociedad» y «lo social» siguiesen siendo monumentos bien cuidados. La construcción de las nociones de modernidad, sujeto, derechos, y ahora alteridad, no dejaba de ser necesaria, pero ahora resulta indispensable porque el sistema de referencias de la sociología llamada clásica se ha derrumbado. ¿Cómo explicar las conductas por un orden social, por sistemas simbólicos, por pertenencias que ya no existen?

La otra solución, la del «choque de civilizaciones», resulta más amenazante a cada día que pasa. El enfrentamiento religioso y político está ganando terreno, mientras se multiplican los actos terroristas y el número de personas que se sienten atraídas por estas conductas suicidas. Nos estamos acercando al enfrentamiento por la resistencia de las poblaciones definidas por su religión y su nacionalidad, o, al contrario, por su apoyo a la acción de una potencia que les es extraña, una acción fundamentalmente política y militar. En los hechos, las dos tendencias opuestas están ganando terreno. Podemos decir a la vez que el islam representa el mundo exterior, inferior y agresivo para una parte de los occidentales y, de modo diametralmente opuesto, que el islam ha entrado en Europa primero por la masa de musulmanes que se han instalado en el continente, pero también por la práctica, en aumento, de rituales religiosos como el ramadán. Esta penetración es la que debemos comprender mejor. Porque el islam europeo puede desempeñar un papel dinámico y modernizador dentro del mundo islámico en su conjunto; y sobre todo porque esta presencia de musulmanes hace que reaparezca el fondo religioso de las sociedades europeas donde la fe como práctica institucional está en rápido retroceso y donde los católicos en particular se someten menos a las posturas de la Iglesia, por ejemplo en lo relativo a la interrupción vo-

luntaria del embarazo, la fecundidad artificial, la investigación sobre células madre o la eutanasia. Contra la imagen peligrosamente equivocada que ha identificado modernidad y declive de las religiones, vemos cómo se fortalecen no las instituciones religiosas, que sufren un retroceso en todas partes, sino las demandas de espiritualidad y de reflexión sobre el sentido de la vida, así como las comunidades de creyentes.

No es un absurdo imaginar que el musulmán llegue a percibirse como otro. Cuanto más aumenta la distancia entre poblaciones musulmanas y no musulmanas, más urgente resulta reconocer la alteridad de esta población no para llegar a la conclusión de que el enfrentamiento es inevitable sino, al contrario, porque es preciso reconocer el trabajo realizado por el otro para convertirse en sujeto. Un trabajo que actúa en sentido opuesto a la xenofobia. Es más necesario porque en la actualidad crece la hostilidad entre comunidades e incluso pertenencias distintas. El tiempo de las reformas sociales o de las revoluciones ha pasado, lo mismo que el imperio de la sociedad de la abundancia. El mundo social ha dejado de ser central, lo es ahora el mundo cultural. Las luchas de clases han sido sustituidas por la aparición de comunidades o de frentes de defensa culturales que suponen otros tantos obstáculos a la subjetivación.

3. La encarnación del sujeto en el otro

La debilidad de los puntos de vista que constantemente se contraponen en los debates dedicados al presente se explica porque han intentado perpetuar una definición de los actores sociales considerando su grupo de pertenencia. Lo que conviene, en cambio, es definir los movimientos sociales y culturales como constructores de una nueva figura del sujeto, lo cual supone un cambio radical de la cultura contemporánea. ¿Cómo se pueden superar las hostilidades y malentendidos que se han ido acumulando en este terreno como no sea renunciando a definir los seres sociales por su situación social, es decir, por las relaciones que cada persona mantiene con otros individuos y otros grupos? La noción de sujeto personal no tendría contenido ni importancia si la superación de los conflictos no permitiese descubrir la universalidad del sujeto, sea cual fuere, a través de su trabajo de autoproducción en unas condiciones sociales e históricas nuevas.

Conviene que añadamos ahora dos elementos a este análisis.

El primero, que seguramente es el más importante, es la idea de que esta irrupción del individuo hacia sí mismo en tanto que sujeto sólo puede efectuarse a través del reconocimiento del *otro* como sujeto: al aceptar al otro como sujeto puedo reconocerme a mí mismo como sujeto. Reconocer al otro como sujeto significa reconocer la capacidad universal de todos de crearse como sujetos. Este razonamiento capital nos permite salir del aislamiento, del enclaustramiento al que cabe temer que nos llevara el tema del sujeto, impidiendo toda suerte de comunicación con otros actores sociales. «Vivamos juntos con nuestras diferencias»: ¿encuentra esta consigna esperanzadora su respuesta tan pronto el análisis alcanza una cota superior como es el reconocimiento por parte del sujeto de otros sujetos? Es el tema del *reconocimiento* que Charles Taylor ha analizado en profundidad.

El problema es que esta relación resulta cada vez más difícil conforme se hace más interpersonal. Así lo demuestra la imagen sempiterna y atractiva de la fusion de dos o varios individuos en uno solo, que constituye la fuerza de la amistad y pone el amor por encima de todo como fusión de deseos o como formación de una pareja. Las más elevadas formas de pensamiento se expresan precisamente así cuando sitúan el amar, que es un movimiento hacia el otro, en la cima de las conductas humanas. Sin embargo, este movimiento pierde su fuerza cuando no provoca la formación de un ser mixto o completamente nuevo, que va definiéndose por una situación, unas reglas, unos límites, unas esperanzas y unas decepciones. Bien lo sabemos porque es lo que cuentan siempre quienes observan cómo el amor se enfría, cómo la pareja queda reducida a una célula familiar enfrentada a problemas económicos, sociales o culturales que nada tienen que ver con la formación del deseo, del amor y de la pareja. Esta búsqueda del uno por la fusión de dos o de varios sólo es creativa en una visión religiosa, pues implica a un sujeto situado todavía fuera de los individuos y por encima de ellos. Sólo puede haber relación de amor con el otro a través del amor común de un Dios, aun cuando éste parezca albergado en los corazones que hacen de él una especie de metáfora religiosa. Por eso vuelvo a recordar la declaración sorprendente y sin embargo espontánea que hicieron las mujeres a las que escuché: la relación de uno consigo mismo ha de estar por encima de la relación con el otro. Esa relación confiere su fuerza esencial al encuentro con el otro, que es simultáneamente desdoblamiento y unidad de un yo. El «tú» es la mejor manera de crear esta presencia de sí para sí, y la forma más elevada de las relaciones interpersonales es aquella donde se opera por ambas partes

esta reflexión de sí sobre sí, una reflexión que resulta imposible si no se da un movimiento paralelo del otro.

El grado más elevado en una relación de alteridad es la muerte del otro. No vivimos nuestra propia muerte; sin embargo, esta observación resulta hueca, pues se expresa en la propia definición de óbito. En cambio, vivimos la muerte de los otros, llegado el caso con tanta intensidad que la sentimos como nuestra propia muerte. La ruptura de comunicación, el alejamiento y los sufrimientos se viven con tanta mayor intensidad cuando más intensa es la relación con el otro, y sobre todo el reconocimiento del otro como sujeto. La muerte de un hijo equivale para sus padres a su propia muerte, y a menudo, al contrario de lo que el discurso tranquilizador afirma sobre el período de duelo que permite regresar al seno de la colectividad, la experiencia de la muerte del otro nunca se olvida. No obstante, además de dolorosa, ejerce una presión sobre nosotros para animarnos a vivir en el nivel de las relaciones entre sujetos, y no como tapones sobre la corriente de los deseos, de los estímulos y las manipulaciones. La presencia en nosotros de la muerte del otro es la presencia más visible de lo que en nosotros resiste a los determinismos exteriores que hacen que perdamos la cabeza.

4. Las mujeres. Dependencia, igualdad o dominación

Nadie en la actualidad duda de que la situación de las mujeres es un tema primordial dentro del análisis sociológico. Hoy por hoy, la opinión que emitimos sobre un país no está tanto determinada por la situación de los obreros que trabajan en él como por el lugar que las mujeres ocupan, por los derechos que les son reconocidos o por la violencia que se ejerce contra ellas. Los hombres y mujeres que más desconfían de una islamofobia sistemática son los primeros en calificar de escándalo que una mujer, en un país islámico, sea lapidada o muerta por haber mantenido relaciones sexuales antes del matrimonio. La ley y las costumbres se combinan para situar a las mujeres en una situación de inferioridad y de dependencia. En un país como Francia, como consecuencia de una prolongada lucha que arrancó después de la de Gran Bretaña, las mujeres han logrado al fin conquistar los derechos políticos. Luego, el movimiento feminista se organizó fundamentalmente en torno al tema de los derechos de la mujer sobre su propio cuerpo. La Ley Neuwirth sobre la contracepción, la Ley Veil sobre la interrupción voluntaria del embarazo, el libro fundacional del pensamiento femenino, *El segundo sexo*, de Simone de Beauvoir, y más

recientemente los textos de Lucie Irigaray y las iniciativas de Antoinette Fouque convirtieron a Francia en foco de ideas y de planteamientos novedosos. Pero algunas décadas más tarde, la situación ha cambiado y el feminismo se ha vuelto menos activo. En primer lugar, debido al desarrollo de un nuevo feminismo, especialmente en Estados Unidos, donde los temas relativos a la mujer han conquistado un espacio central en la filosofía moral y en la filosofía política; luego porque en Francia, como ocurre también en muchos países, después de una serie de victorias, una parte creciente de la actividad feminista se ha centrado en denunciar las desigualdades que sufrían las mujeres, y en mayor medida la violencia de la que son víctimas. La imagen de la mujer ha pasado a ser ante todo la de la mujer maltratada, un hecho que se inscribe dentro de un movimiento generalizado que sutituye el tema del conflicto por el de la *víctima*.

No cuesta llegar a la conclusión de que la gran lucha feminista por la igualdad tiene buenos fundamentos y debe ser apoyada y extendida, amplificarse en todas partes donde las mujeres están sometidas a prohibiciones y a desigualdades que contradicen de modo intolerable el principio de universalidad de los derechos individuales. Es preciso incluso conceder clara prioridad a las luchas de liberación, en particular cuando tropiezan con prohibiciones de carácter religioso. No obstante, la prioridad que cada vez más se concede a estos problemas gracias a una valiente campaña de defensa de las mujeres víctimas de violencias, sobre todo sexual, y de discriminaciones en Asia y África pero también en otras muchas zonas del mundo —incluida Europa occidental, donde se practica la ablación de modo clandestino—, no puede justificar el silencio sobre algunos interrogantes muy importantes. En primer lugar, ¿la lucha contra las desigualdades debe conllevar la desaparición de las diferencias, dar lugar a una sociedad unisex tal como Simone de Beauvoir deseaba? Desde Estados Unidos, en la última generación están llegando las ideas más innovadoras y más elaboradas en este terreno.

Según el movimiento *queer*, es preciso no quedarse en la búsqueda de la igualdad; es preciso hacer estallar la dualidad hombres/mujeres, que considera un producto de la dominación masculina, y reconocer la multiplicidad de formas de la sexualidad, y por lo tanto animar la pluralidad de comportamientos sexuales de cada individuo o grupo. Posición que a algunos parece excesiva, pero que adquiere la máxima importancia si consideramos la noción —social y no biológica— de género. Podemos extraer algunas otras conclusiones del movimiento *queer* y de sus consecuencias al conseguir separar la sexualidad de la imagen que la sociedad

impone a las mujeres. Esta crítica de un conjunto de ideas trilladas estimula la investigación —que tropieza con fuertes resistencias— sobre la multisexualidad y, sobre todo, sobre lo que difumina la frontera entre hombres y mujeres al conceder una importancia especial a los transexuales, que en la mayoría de los países son objeto de desprecio y de brutalidad.

En el lado opuesto de este movimiento extremista, otras feministas han reintroducido el tema de la diferencia, aunque esta vez para radicalizarla. Personalidades importantes, como Antoinette Fouque, en Francia, han defendido siempre la realidad de la existencia de dos sexos, diferentes biológicamente y psicológicamente. Sin embargo, no se les escapa que la noción de diferencia es insuficiente y que conviene rebasarla creando una cultura que debe definirse como femenina, y que aporte además significados nuevos tanto a los hombres como a las mujeres. Todas las actividades que se han organizado en distintos países en torno a la liberación de las mujeres son ejemplos logrados del esfuerzo de las mujeres, en su condición de mujeres y de feministas, para transformar la cultura de todos. Siguiendo este camino, he intentado avanzar dejando atrás la idea de igualización y considerando a las mujeres, sobre todo en la época posfeminista, como creadoras de una nueva cultura, una idea que sólo puede resultar claramente perceptible a través de un análisis histórico desarrollado sobre la larga duración. Como a las mujeres se las ha visto privadas no solamente de poder, sino en un aspecto más profundo de subjetividad, portan en sí esta nueva cultura, orientada ya no a la conquista del mundo exterior, sino a su propia producción como mujer, en particular a través de la sexualidad, que ocupa desde ese momento esa posición central que antaño ocupara el trabajo en la sociedad industrial. Si bien sabemos que el dinero, el poder, las armas y la técnica siguen estando en gran parte en manos de los hombres, las mujeres han tomado ya la *palabra* a los hombres, que guardan silencio porque descubren más lentamente que las mujeres el sentido de la nueva cultura que se está extendiendo en el conjunto de la sociedad.

Cuando prestamos oídos a todo tipo de mujeres, con independencia de su edad o de su medio social, nos llama la atención que todas ellas albergan un pensamiento positivo: las mujeres están decididas a definirse a sí mismas como mujeres y a inventar la feminidad como un modo de vida, como una cultura que debe incluso contribuir a la renovación de la cultura de todos. Las mujeres a las que escuché se comportan como actrices sociales, como las que redefinen los objetivos de su vida y de la vida de todos; enseguida nos damos cuenta de que por encima de la defensa de sus propios intereses, es decir, de la búsqueda de garantías contra los ata-

ques o las desigualdades de los que son víctimas, las mujeres poseen una conciencia muy intensa de estar inventado una nueva cultura. Pero este mundo, que de entrada es algo que surge en una investigación durante la cual escuchamos lo que dicen las mujeres, está permanentemente enmascarada por los discursos puramente críticos. Los ataques lanzados contra quienes dominan a las mujeres terminan convirtiéndose en una manera azorada de no escuchar lo que dicen las propias mujeres. Nos gustaría que los análisis muy ricos y arriesgados de las estudiosas norteamericanas se combinasen con lo que yo estoy evocando aquí, a saber, que las mujeres han inventado una nueva cultura en la que los hombres participan sin oponer una resistencia especial.

Ya se siga uno u otro camino, significa un gran salto adelante con respecto a la rutina que se ha ido instaurando y que ha significado restringir los estudios y observaciones sobre las mujeres a lo que ellas sufren y soportan, como si lo único que pudiesen hacer fuese sufrir.

Me da miedo que las razones que obstaculizan el desarrollo de los estudios femeninos sean las mismas que las que impiden introducir planteamientos novedosos sobre la vida escolar, o comprender los «problemas de los suburbios», o encontrar un tipo de multiculturalismo que logre combinar el reconocimento de las diferencias con el mantenimiento de principios universalistas sin los cuales no hay comunicación posible. En todos estos grandes ámbitos de la vida social advertimos los mismos obstáculos, en todos aparece la objeción fundamental de que hay que evitar a cualquier precio hablar de los actores o de las actrices, de su subjetividad y de sus proyectos, pues la explicación sociológica ha de consistir por fuerza en la búsqueda de los determinantes sociales de las conductas personales o colectivas. La debilidad que afecta al estudio de las políticas sociales parece entonces una consecuencia directa del temor a la innovación que ha caracterizado el pensamiento social de la segunda parte del siglo XX, cuando detrás del éxito impresionante de algunas obras filosóficas se mantuvo o incluso se reforzó una reflexión empeñada en destruir su propio objeto, a saber, las conductas sociales cargadas de juicios de valor. Del mismo modo, los atentados terroristas han pretendido sustituir a la movilización y a las esperanzas de los movimientos de masas. Sin embargo, el error cometido y la manera de salir de él en ningún lado resultan tan visibles como en los estudios sobre las mujeres. El contraste entre lo que se dice de las mujeres y lo que las mujeres dicen de sí mismas es llamativo y demuestra a las claras que no guarda ninguna relación con la realidad de esas seudoteorías que han ido construyendo este discurso in-

terpretativo dominante cuyos errores y consecuencias nefastas son mi caballo de batalla.

5. Los otros. La diferencia

Todo el esfuerzo desplegado hasta aquí ha tenido como objetivo, a partir de la idea clave del *fin de lo social*, hacer que emerja un nuevo principio de legitimidad y de evaluación de las conductas: el sujeto. Éste no se identifica con ninguna institución, valor o norma social. Por el contrario, es un contraproyecto en liza constante con la dominación de las fuerzas exteriores, bien sean económicas, políticas o incluso biológicas. Por eso, su posición en la vida social está por determinar, ya que lo que la define es su propio esfuerzo por salir del sistema social. Pero es imposible quedarse ahí, por mucho que esta liberación de los mecanismos de integración y de socialización sigue siendo un trabajo primordial puesto que es lo único que permite reconocer al sujeto.

Éste puede formarse solamente si aprende a su vez a reconocer a los otros y sus diferencias. No cualquier diferencia, sin embargo. El espacio tolerado a la diferencia está acotado por dos límites: de un lado, el rechazo necesario de identificar a las sociedades dominantes con la modernidad, pues ello conduce a rechazar por completo toda diferencia, que es inmediatamente asimilada con la inferioridad; del otro lado, el «diferencialismo» cultural que, al eliminar todo elemento común a las culturas y a las sociedades, vuelve imposible la comunicación entre éstas y no deja ninguna otra salida que la guerra.

Podemos añadir que es difícil resumir toda la gama de las diferencias que pueden llegar a encontrarse. En un extremo admitimos una diversidad de indumentarias, y en general de géneros de vida, pero siempre y cuando se trate de minorías. Entonces reaccionamos de manera tolerante, que puede llegar lejos si las minorías son numerosas, como ocurre en Europa central y en Estados Unidos, por ceñirnos a ejemplos conocidos, aunque hemos comprobado que esta tolerancia enseguida queda desbordada cuando la minoría en cuestión se rebela, como ha sucedido en Irlanda del Norte, en el País Vasco o en la antigua Yugoslavia. Es difícil hablar de diferencia y de igualdad en lugares donde los conflictos están más exacerbados. Lo mismo sucede donde existe una religión dominante de manera tal que los practicantes de otras religiones se encuentran en una situación de dependencia. El papel central del cristia-

nismo en la formación de las culturas europeas es indiscutible; pero no es menos cierto que las ideas de nación y de república, sin duda capitales, corresponden a otras tradiciones. Francia vivió épocas de tensión a veces próxima a la guerra civil entre los defensores del cristianismo y los de las Luces. En muchos casos, hablar de diferencias resulta tan insuficiente que nadie utiliza la palabra. Las relaciones entre mayoría y minoría son, evidentemente, inestables, y vemos a poca distancia a una minoría que reclama garantías, y luego elige la secesión. Esta diversidad incluso de las situaciones históricas hace que desconfiemos de una definición demasiado débil y general de las diferencias.

La conclusión que se impone, por lo tanto, es que una sociedad es capaz siempre de tolerar un cierto grado de diversidad, sobre todo si dicha tolerancia neutraliza el peligro de conflictos abiertos, lo cual nos conduce a una noción más positiva y actualmente más útil de cara al análisis de las sociedades contemporáneas: la idea de *derechos culturales* que deben estar definidos y garantizados con la misma vehemencia que los derechos sociales en cuyo nombre se libraron tantas batallas desde el siglo XIX. Hay que conceder dichos derechos culturales, pero dentro de un principio elemental; a saber, que la mayoría debe reconocer los derechos de la minoría siempre y cuando ésta reconozca los derechos de aquélla. Si esta última condición no se puede satisfacer, la crisis queda abierta y no hay otra condición que la ruptura, la independencia, la secesión.

6. Las condiciones de la comunicación intercultural

El ámbito de la comunicación puede calificarse de abierto cuando las poblaciones interesadas hacen referencia de manera similar a la modernidad según la he definido, es decir, en referencia a unos principios que desbordan todas las pertenencias sociales y culturales: la razón científica y técnica y el respeto a los derechos individuales considerados como de naturaleza universal. Si no existe esta referencia común a los dos componentes fundamentales de la modernidad, no queda otra salida que la guerra o la separación, e incluso la autosegregación. Cuando estas referencias comunes no existen y por consiguiente cuando se encuentran frente a frente culturas, civilizaciones, sociedades que se consideran y quieren ser consideradas como conjuntos multidimensionales integrados, entonces aparece el «choque de civilizaciones». Son estos conjuntos multidimensionales, a menudo llamados «civilizaciones», los que empujan a la

guerra, cuando las diferencias entre sistemas económicos, culturales y religiosos, si éstos están separados, no impiden la comunicación, aun en el caso de que sea incompleta y que cada interlocutor debe aceptar una no injerencia en terrenos considerados fuera de toda discusión, en concreto cuando la afirmación de la especificidad de una sociedad se atribuye fundamentos religiosos. Así llegamos a esta primera conclusión: la identificación de un individuo o de un grupo con un conjunto social, cultural y político globalmente definido constituye un obstáculo infranqueable para la comunicación intercultural. Dado que rechazar este análisis «holista» es un aspecto fundamental de la modernidad, una sociedad que se considera moderna debe buscar y encontrar la manera de comunicarse con otras. Las sociedades encerradas en su identidad global no pueden aceptar ese punto de vista y rechazan con mayor vehemencia a las demás, pues las ven como una forma de dominación y de colonización. Muchos «liberales» aceptan sin mayores reparos este reproche; reconocen que su país ha dominado, colonizado y explotado a una gran parte del mundo. Y sin embargo, por valiente que sea su actitud, no nos impide en ningún caso reconocer que sólo un cierto tipo de sociedad, a la que podemos llamar moderna, favorece la comunicación con otras sociedades. Sólo el hecho de reconocer el universalismo de la razón y de los derechos humanos permite poner en comunicación a culturas distintas, advertir qué tienen en común y qué las diferencia.

Por lo tanto, sólo existen dos respuestas: o el choque de civilizaciones, que tiende a la mutua destrucción, o el reconocimento del carácter universalista de la modernidad por parte de determinadas sociedades, y por lo tanto de la profunda diferencia que hay entre las sociedades que aceptan el universalismo y las que lo rechazan. El universalismo de las sociedades modernas no es un hecho natural sino una realidad histórica, y tiene por consiguiente sus límites. Pero no es una razón para considerar equivalentes el universalismo de algunas sociedades y la afirmación que otras hacen de su diferencia radical y de su superioridad absoluta. La idea de comunicación intercultural no puede desarrollarse fuera del área de influencia de las sociedades que reconocen el universalismo de la razón y el de los derechos humanos.

No puede haber vuelta atrás hacia uno u otro tipo de pluralismo cultural que pone a todas las «civilizaciones» en el mismo nivel y define a cada una por sus diferencias respecto a las demás. El visitante de un museo puede contentarse con la variedad de dioses y cosmogonías de las diferentes civilizaciones; la etnología nació del rechazo al etnocentrismo de

los países dominantes y de la voluntad de descubrir el error de un evolucionismo que situaba a cada civilización en un escalón de progreso. Pero ningún planteamiento es de recibo si no reconoce el carácter específico de las sociedades modernas, que, a diferencia de otras, afirman a la vez sus rasgos distintivos y su sumisión a los principios universalistas que configuran la modernidad.

Esta conclusión, por irreversible que sea, sigue dejando muchos puntos importantes en la sombra, por lo cual conviene completarla.

El primer error a no cometer es identificar este pensamiento con una creencia en el progreso que, después de haber brillado en todo su esplendor en el siglo XVIII e incluso en el XIX, fue siendo arrinconado conforme proliferaban los dramas políticos y guerreros del siglo XX. La aparición del nazismo en el corazón de Europa acabó para siempre con la confianza en el progreso. Este desencanto no justifica, a la inversa, la objeción de que el pensamiento moderno sea nefasto porque acostumbra a reducir la razón a sus usos instrumentales convirtiéndola así en un instrumento de poderío y de guerra, y así en un obstáculo máximo para la comunicación intercultural y para el reconocimiento de los derechos individuales. Erróneamente se acusa a la razón, mientras que el culpable es el «holismo» comunitario, cuando define en concreto a la nación como un conjunto histórico y cultural específico, lo cual supone una ruptura completa con el universalismo y socava el espíritu de la modernidad. El nacionalismo bajo todas sus formas y en todas las sociedades destruye el universalismo de la modernidad, incluso cuando pretende loar el progreso y la libertad.

La lección que conviene sacar de este pesimismo cultural y político es que el racionalismo no necesariamente está asociado al individualismo liberal. Y no nos costará reconocer que es posible dar una respuesta paralela al estudio del individualismo. El discurso sobre la libertad individual puede reducirse a una ideología capitalista rudimentaria cuando concluye sencillamente que hay que dejar el campo libre para los más activos y más dotados, lo cual puede desembocar en explicaciones biológicas o históricas, tan alejadas de la idea de modernidad como lo está el nacionalismo.

Por lo tanto, ¿cuál ha de ser el vínculo entre sí de los dos componentes de la modernidad para crear las condiciones de la comunicación entre individuos y entre civilizaciones? Vale la pena repetir la respuesta, que ya he apuntado desde el principio de este razonamiento: lo que constituye y mantiene la modernidad es la voluntad de extraer de cada situación con-

creta aspectos universalistas, extraer el pensamiento racional de la variedad de costumbres y de prejuicios, y reconocer la igualdad de todos los seres humanos, sea cual sea su color de piel, su nivel de ingresos o la forma de sus leyes. Concretando más aún, es preciso vincular estrechamente razón y humanismo y hacer que se reconozca así un nivel de la existencia y de la actividad humanas situado claramente por encima del nivel de las pertenencias sociales y de los intereses individuales. La modernidad no existe sólo porque se yuxtapongan el racionalismo y el individualismo; sólo existe cuando se crea una figura de *sujeto* que los una. No hay modernidad sin conciencia de la modernidad y de su necesidad, sin una convicción universalista y sin confianza en la razón. Lo más relevante es que la modernidad no existe sin una referencia al sujeto, y éste no puede existir sin la modernidad, es decir, al margen de la alianza de la razón y de los derechos individuales. Aquí no estamos intentando localizar la causa y el resultado; basta con añadir la idea de sujeto a la de los dos componentes de la modernidad: sin esta tríada, es imposible la comunicación intercultural.

¿Habrá que añadir otra fuente de inquietud en este punto? ¿Hay que considerar que esta combinación supuso un acontecimiento histórico único o casi único, que nuestra preocupación por los problemas de la diferencia y del multiculturalismo se explica sobre todo por el declive de nuestro modelo histórico y por la irrupción, a lo largo del siglo XX, de los regímenes totalitarios, de las guerras mundiales y de las matanzas sistemáticas? Podemos preguntarnos si mañana esta creación occidental no quedará sepultada, si no por una tormenta de arena, sí por el poderío de unos Estados que se identifican con el conjunto de una sociedad, e incluso por la fuerza de las armas concentradas en arsenales nucleares o repartidas entre varios grupos terroristas. Incluso podemos avanzar otras hipótesis, como la de una sociedad más invadida aún por el consumo, por el dinero, e incluso por un hedonismo sin restricciones. Una reflexión muy distinta nos recuerda que desde 2001 a 2003 Estados Unidos se ha ido convirtiendo en una sociedad religiosa y belicosa relegando su carácter científico y democrático. Son muchos también los que creen que la modernidad occidental está ligada a la esclavitud, a la dominación de una clase, a la subordinación de las mujeres y a la conquista colonial.

Ya hemos visto y ratificado antes este argumento. La *modernización* europea sin duda es fruto de la dominación de una clase o de una elite dirigente, pero la idea de *modernidad* se ha forjado contra esta modernización. La modernidad tampoco es un producto del despotismo ilustrado,

impulsado por unos cuantos monarcas para recuperar en una zona de Europa la ventaja que Gran Bretaña, los Países Bajos y Francia habían conseguido. La idea de modernidd y la capacidad de conocimiento y de comunicación que ha engendrado no son el resultado de la conquista guerrera ni de los absolutismos francés o español, que tantas víctimas hizo entre las inteligencias más libres. Por último, no fue el poder religioso el que favoreció el triunfo de la razón y de las libertades. Como muchos otros, los franceses tienen al respecto ideas claras y su concepto de laicismo merecería ser mejor comprendido.

Nos vemos, por lo tanto, arrastrados desde el principio hacia conclusiones que estén a la vez lejos de un racionalismo apolítico y de las afirmaciones tajantes de los multiculturalismos que llegan hasta el punto de exaltar la creación de comunidades. El respeto a los *derechos culturales* es un objetivo tan importante y difícil de alcanzar como el de los derechos sociales, y este objetivo elevado sólo puede serlo si se vinculan tan estrechamente como sea posible los derechos sociales y culturales con los derechos «humanos» y sobre todo políticos, que son más generales. No existe llamamiento más potente a la tolerancia y a la libertad, capaz de detener los peligros del comunitarismo y de los movimientos estrictamente religiosos, que acudir a la idea de sujeto, que imprime un sentido fuerte y positivo al objetivo de vivir juntos con nuestras diferencias. El reconocimiento de los derechos de los ciudadanos ha permitido aceptar y construir derechos sociales y culturales. Pero éstos se han conseguido o se conseguirán sólo al cabo de largas luchas colectivas. Sólo entonces podremos vivir realmente juntos con nuestras diferencias.

La Europa de hoy está muy lejos de las imágenes abstractas optimistas que definían su ideología antes de las catástrofes del siglo XX. Existe un poderoso movimiento de rechazo hacia los inmigrantes, sobre todo a los que han entrado en el país de manera ilegal. La policía expulsa a los sinpapeles; los inmigrantes rechazados se repliegan en su comunidad de origen, lo cual provoca una falta de integración que aumenta la distancia que separa a las minorías de la mayoría. Se están realizando esfuerzos para poner remedio al escaso conocimiento que se tiene del islam, pero el islamismo y sus formas extremas son más visibles que el islam entendido como cultura religiosa.

Esta fase del análisis puede resumirse en tres conclusiones: a) el multiculturalismo radical parece más peligroso que atractivo, y el comunitarismo da lugar a conflictos de creciente gravedad; b) la búsqueda de comunicaciones interculturales es sumamente positiva en un mundo donde

crece el mestizaje cultural y en donde los universos culturales ya no están materialmente separados; c) es preciso hacer frente al aumento del riesgo de enfrentamientos apoyándose en la interpretación más fuerte del tema de la diferencia; pero éste es pese a todo demasiado débil para hacer que retrocedan la indiferencia, la segregación y el odio, y por lo tanto conviene apelar a la noción de reconocimiento del otro como sujeto.

7. El vínculo social

Más allá de tentativas teóricas y prácticas para volver a infundir vida a las relaciones directas, cara a cara, con el consiguiente temor a caer en una exaltación de grupos homogéneos, estamos viendo crecer un movimiento de ideas, en algunos casos fruto de una interpretación muy abierta del tema de la opción racional, y otras veces ligadas por el contrario fundamentalmente al proceso de interacción y en primer lugar de mutuo reconocimiento. Esta construcción de las jerarquías, de las distancias, de los controles de la comunidad casi siempre ha interesado a escritores y a filósofos «moralistas», es decir, preocupados por comprender las conductas que combinan la defensa de intereses privados y la participación en un cierto orden de la vida social.

Los que nos recuerdan que no hay vida humana que no esté comprometida en estas interacciones, en la esperanza de conseguir una «buena reputación» o un «capital social» importante, por hablar como Putnam, tienen razón al creer que nos llevan de vuelta a problemas de base de la psicología social y de la sociología. Hay tanta distancia entre esta orientación de trabajo y la otra en la que he concentrado mis energías que no puede haber conflicto entre ellas. En cambio, es imposible defender orientaciones tan dispares afirmando que pertenecen al mismo cuerpo de conocimientos y de análisis. La sociología carecería de existencia real si sus diversos elementos no conformasen un sistema, si no fuesen interdependientes. Lo característico de una teoría es demostrar esta interdependencia.

Me parece que la sociología sólo puede construirse como estudio de las sociedades que poseen una fuerte capacidad de actuar sobre sí mismas y que por lo tanto viven cambios rápidos. Los estudios sobre la interacción, el reconocimiento y la reputación a mi juicio forman parte de otro conjunto, el de las «ciencias morales y políticas», que ha alcanzado su máximo desarrollo en el período relativamente estable vivido por las sociedades ultrajerarquizadas antes de las grandes trasnformaciones pro-

vocadas por las revoluciones ciudadanas y por el nacimiento de la sociedad industrial con Gran Bretaña como punto de partida. La sociología es el estudio de las sociedades a las que de manera demasiado vaga llamamos «modernas», mientras que las reflexiones relativas a la interacción o al reconocimiento del otro corresponden en mi opinión al estudio de sociedades anteriores, en las cuales la potencia de la acción creativa y transformadora es más débil, por ser en definitiva sociedades de orden más que de movimiento.

Hoy, sin embargo, el miedo a las agresiones comunitaristas es tan grande que recobra fuerzas la voluntad de crear un «vínculo social». El tema del aislamiento, de la pérdida de relaciones sociales, surge a cada momento. El abandono que sufrieron tantos enfermos y ancianos en hospitales y en la ciudad, durante la canícula de 2003, ofreció una imagen patética de Francia, quedando al descubierto la ruptura de los vínculos sociales. La pérdida de relaciones sociales parece la patología más grave de nuestra vida colectiva, ya que no es algo que elijan ni los habitantes de São Paulo ni los de Londres, como sí la eligieron los anacoretas del monte Athos en Grecia.

Existen dos grandes *formas* de reconstruir el vínculo social.

La *primera* consiste en crear pequeñas comunidades locales cuyos miembros adquieren una imagen positiva de sí (*self-esteem*) a través de la imagen positiva que los otros tienen de ellos. Allá donde aún existe una red antigua de sociabilidad, por ejemplo de tipo familiar o religioso, como ocurre en Italia, la reconstrucción del vínculo social resulta más fácil. Es ya recurrente la necesidad de este tipo de comunidades pequeñas, al margen de todo talante comunitarista agresivo, aunque posee cierto tono a la defensiva que restringe su alcance. Una variante más inquietante de este proceso es la creación de grupos, de «tribus», de comunidades definidos por un atributo común, como puede ser la pertenencia a un espacio común o a una minoría, pues el grupo se constituye solamente por oposición a otro grupo o a otra comunidad, especialmente étnica, lingüística o religiosa.

El *otro* modo de formar vínculos sociales tiene mayor trascendencia. Se trata de organizaciones voluntarias a menudo con objetivos humanitarios, aunque las hay más militantes que asumen la defensa de las víctimas, denuncian a los culpables y hacen frente a las distintas presiones. En muchos países, estas organizaciones voluntarias han adquirido más poder que los partidos o los sindicatos. La red social y política que crean y que, recuperando una vieja noción, llamamos *sociedad civil*, suele inscribir su

acción en el análisis que aquí desarrollo. Estas organizaciones voluntarias obtienen de los poderes públicos unos resultados importantes que no sirven tanto para fortalecer a la sociedad como para incrementar la capacidad de los individuos y de los grupos de imponer sus intereses a las instituciones. Por débiles y escasamente representativas que puedan ser, demuestran unas aptitudes para conseguir que cambien las reglas e incluso las leyes que han logrado que dichos cambios parezcan la victoria resultante de una campaña de opinión en la que se movilizan intensos sentimientos como la rabia, la esperanza o la solidaridad.

Es muy superficial aludir siempre a las exigencias «evidentes» de la vida social y recordar que el hombre es un animal social para oponerse al concepto de sujeto que yo presento, y en concreto a la prioridad de la relación del individuo consigo mismo. La naturaleza del sujeto, su oposición frecuente a las reglas de la vida social, sus protestas contra Eros o Tánatos desatados le llevan a crear vínculos nuevos y fuertes, no tradicionales, y más voluntarios que heredados.

El sujeto no aparece al margen de la vida social, como una figura contemplativa o una protesta solitaria. La relación consigo mismo debe regir las pertenencias sociales. La participación en acciones colectivas es negativa cuando está orientada hacia fines muy alejados de la lógica de los intereses. No se trata de contraponer ahora soledad y muchedumbre, ya se hable de la soledad que padece el excluido o de la soledad buscada por el dandy. En todos estos casos, es preciso preguntarse por la presencia o por la ausencia de relación consigo mismo, sobre actos que juzgan, a la vez desde fuera y desde dentro, una situación y la convierten en un reto.

Tal vez la acumulación de riquezas y de privilegios impida esta transformación que contempla el espacio donde el sujeto aparece, en la medida que la abundancia inmoviliza a quien la posee y es poseído por ella. Sin embargo, todavía resulta más fácil reconocer que la extrema privación desorganiza por entero la capacidad de actuar y somete a su víctima a la imagen que los otros tienen de ella, privándola de iniciativa y del control de su propia conducta. Pero entre ambos extremos, en grados distintos y bajos formas diversas, el que actúa se define a la vez por la situación en que actúa, por sus reglas y sus límites, y por una relación consigo mismo que puede ir por un lado hasta la práctica identificación con un deber, y por otro hasta la ruptura casi total con el entorno, que vive como injusticia y dependencia.

Todas las organizaciones tienden a imponer vínculos sociales, representaciones y normas. Todas las organizaciones voluntarias, desde las

Iglesias y los partidos hasta los grupos de afines, apelan a valores que contrarían las normas, a deseos que desbordan la ley. El sujeto sólo se forma en espacios donde las presiones opuestas no son contradictorias; donde, en cambio, puede combinarlas sin tener que perder sus pertenencias o su relación consigo mismo. Y así volvemos al tema, siempre presente, del doble y del desdoblamiento.

Mientras la política es la gestión de una colectividad para la cual integración y flexibilidad son objetivos esenciales para su supervivencia, la referencia al sujeto no tiene nada que ver con ella. Si la política está al servicio de los intereses dominantes, interiores o exteriores, destruye el proceso de subjetivación. Pero no hay democracia viva que reduzca la política a la gestión o a la dominación. Todas se definen por la subordinación explícita del poder político y de las instituciones a principios que no dejan de ser formas de prioridad concedidas a lo que llaman libertad, justicia o solidaridad, atributos de lo que yo llamo el sujeto parar evitar caer en la confusión que conllevan necesariamente las palabras «hombre» y «humanismo».

Es un error considerar esta declaración como una manifestación de idealismo obsoleto, que escamotearía intenciones menos nobles. En este terreno igual que en otros, hay que rechazar la idea de que las sociedades modernas se dirigen más hacia una racionalidad instrumental, hacia el pragmatismo y a la búsqueda de equilibrios inestables entre grupos de presión opuestos. Los grandes proyectos políticos casi siempre en manos de movimientos sociales suelen degradarse en lo que se llama «política politiquera», por no usar la expresión más ambiciosa y demasiado conocida de Péguy sobre el caso Dreyfus: de la mística a la política. Pero continuamente pueden formarse nuevos proyectos, portadores de nuevas emociones que se expanden más y más rápido en sociedades donde las redes de comunicación, cuya densidad va en aumento, transmiten rápidamente las informaciones. Después del agotamiento de los proyectos políticos surgidos del movimiento obrero, que dieron lugar a la creación de los grandes sistemas de la seguridad social y de redistribución de ingresos, se están formando nuevas sensibilidades —ecológicas, humanitarias, de defensa de minorías o de naciones— que pueden ya encontrar una expresión política.

8. El sujeto y la situación mundial

Este capítulo se ha esforzado por lanzar nuevos puentes entre un pensamiento del sujeto y varios de los temas principales de la sociología. Sin embargo, aún me gustaría ir más lejos, extender los análisis que acabo de presentar, que en principio no afectan a los países que ya han entrado en el nuevo paradigma, donde las categorías culturales ocupan el lugar capital que antaño ocuparon las categorías socioeconómicas en la sociedad industrial. Quiero demostrar que la misma transformación puede observarse en el mundo entero, en el exterior de las sociedades más «avanzadas», en todas las poblaciones ya inmersas en la cultura de masas. Pero puede que esta extensión sea demasiado frágil y hasta chocante si implica que el conjunto del mundo no puede hacer otra cosa que seguir las huellas de los países llamados «más avanzados», un evolucionismo que siempre he rechazado oponiendo a la unidad de la *modernidad* la *pluralidad* de las vías de modernización. Cada día es más absurdo pensar que China o India van a seguir el camino de Estados Unidos o de Japón, o incluso de la Rusia posterior a Gorbachov.

Debemos recordar que aquí no estamos hablando de los cambios que han tenido lugar en la sociedad o en la cultura en general, como hice en *Un nuevo paradigma: para comprender el mundo de hoy* * sino solamente de las categorías de análisis de la acción social, es decir, de la acción definida por unas relaciones sociales, que es la definición menos exigente que quepa dar del campo de las ciencias sociales. Existe otro límite a nuestras exploraciones: quienes viven inmersos en la cultura de masas y no siguen un proyecto político o económico colectivo, es decir, los individuos que son sobre todo consumidores, en los países pobres igual que en los ricos, ¿pueden comportarse como sujetos, aceptar la definición que aquí damos de modernidad, elaborar una representación del otro que soslaye la oposición entre amigo y enemigo que la mayoría de habitantes de este planeta ha aceptado con tanta facilidad? Del mismo modo, y más angustioso, ¿tenemos derecho a pensar que los habitantes de los países en desarrollo más poderosos, como China, actúan en función de las mismas categorías que he mencionado? ¿Podemos, en concreto, defender la idea, que parece pradójica, de que son las mujeres las portadoras de una nueva cultura cuando sufren tal grado de violencia y de represión en tantas regiones del mundo, incluido el territorio de países donde supuestamente están «liberadas»?

* Barcelona, Paidós, 2005 (*N. del e.*)

Es evidente que no podemos dar una respuesta positiva a estas preguntas. Habrá que ser muy aficionado a la paradoja para defender tesis tan contrarias a lo que a simple vista podemos comprobar. Pero sería igualmente arbitrario ofrecer *a priori* una conclusión negativa. Tal vez pueden abrirse algunos caminos si realmente queremos introducir en el análisis otros elementos que permiten combinar unidad y diversidad de las experiencias y de las representaciones en el mundo contemporáneo.

En el nivel *mundial*, hemos salido de la ilusión de la «civilidad» generalizada. La competencia de poderes políticos defendidos por ejércitos y por la movilización general de una población deroga los elementos de modernidad en la vida internacional, como ya ocurrió en tiempos de las guerras entre Estados europeos. Precisamente hay que hablar de *guerra*, más que de evolución. No es la civilización china la que se prepara para una confrontación con la civilización cristiana u occidental: es un régimen autoritario apoyado en un ejército muy poderoso y en una expansión económica sin precedentes la que está amenazando a un sistema mundial todavía dominado por Estados Unidos.

Cuando el Estado no es bastante fuerte, la religión trata de desempeñar el papel principal. Pero se trata de una operación casi imposible, en la medida que la religión posee una menguada capacidad de movilización política y militar, incluso en el mundo islámico, que en realidad es un conjunto diverso y sin unidad. Por ello, las fuerzas de intervención islamistas están dejando de apoyarse en poblaciones replegadas en sus tradiciones para buscar apoyo en grupos que pertenecen al mundo al que combaten, provocando atentados de la máxima gravedad para reafirmar el predominio de las armas sobre los otros recursos de las grandes potencias.

Otros países, por el contrario, intentan imitar el modelo occidental y sobre todo las reglas de la economía de mercado.

Por último, otra parte del mundo se hunde en la pobreza, en la corrupción, en las luchas interétnicas y las pandemias, pero incluso en esos casos no es abajo, del lado de la cultura y de la organización social, sino arriba, entre los dirigentes y sus políticas más o menos belicistas, donde conviene buscar la explicación de los éxitos y los fracasos. Por eso, Estados Unidos, tras la decisión del presidente Bush de definirse como el partido del Bien en guerra contra el partido del Mal, ha dejado en segundo plano su superioridad económica y tecnológica, que construyó su supremacía sobre los europeos e incluso sobre Japón.

Seguramente, la cultura de masas y la cultura étnica occidental, sobre todo norteamericana, lo han infiltrado casi todo, en especial gracias a in-

ternet. Pero a escala del mundo, el enfrentamiento principal posee carácter militar, mientras que las ideologías están perdiendo toda su fuerza y las luchas entre naciones, según el viejo modelo europeo, no hacen más que desatar conflictos locales que apenas alteran a las potencias dominantes.

Dejando las altas esferas, donde se modelan las culturas, las sociedades y las guerras, es más importante y más difícil descender al nivel de las experiencias vividas en lo que tienen de cotidiano y de personal. No solemos reflexionar sobre los fundamentos de nuestra concepción del Bien y del Mal, en las necesidades a las que debe responder la educación, o incluso a la aparición y a la difusión de nuevas formas de sexualidad. No porque estos temas nos resulten demasiado extraños todavía a nuestras conductas, sino porque aún no sabemos transformar nuestros deseos en nuevos retos y en nuevos compromisos. Es tan fácil decir: «Es la vida», la vida que llevamos amándola u odiándola, la vida con la que se hacen películas, novelas y canciones.

Y sin embargo, esta vida, no hay por qué aceptarla tal cual.

9. El otro y el proletario

Conviene llegar al final del camino y aceptar que el reconocimiento del otro elimina el tema, tan hondamente arraigado en la mente de muchas personas, de que la relación social más fuerte es la que opone al que tiene con el que no tiene, al proletario con el capitalista. Nadie puede negar la inmensa influencia de estas representaciones, tan importante en determinados momentos que parecía englobar a todas las demás, y así definía a la mujer como el proletario del hombre o al colonizado como víctima de las empresas capitalistas. Se ha hablado, y sigue hablándose, de capital social o de capital cultural, sin precisar casi nunca que se trata de una metáfora o de la aplicación a terrenos no económicos de un concepto estrictamente económico. Ahora bien, en las situaciones más diversas, este pensamiento «clásico», tan ampliamente identificado con la «izquierda», o incluso con movimientos revolucionarios, como explícitamente reza la letra de la *Internacional*, desaparece detrás del pensamiento del otro en su condición de otro. Lo cual nos lleva a reconocer la necesidad de combinar elementos distintos en lugar de elementos definidos por sus lugares antagónicos sobre la misma escala. Por ejemplo, no se trata solamente de economía, sino a menudo de combinar un componente económico y un componente a la vez cultural y político. Es lo que ocurre en la Sudáfrica de

Mandela, que ha eliminado el *apartheid* pero procurando no ahuyentar a los que crean riqueza, algo que sí ocurrió en algunos de sus países vecinos. Un caso extremo es el de Nueva Caledonia, donde la acción de Tjibaou para lograr el reconocimiento de los derechos de los kanak llevó al gobierno francés a romper con la política que había provocado la represión brutal de Uvea, hasta conseguir, gracias a Michel Rocard, a Christian Blanc y a otros políticos, el reconocimiento de la nación kanak y su protección limitando la inmigración, porque ésta implica el riesgo de debiliar el peso relativo de la población kanak en Nueva Caledonia.

A decir verdad, la lucha de los asalariados contra sus patronos, considerada en sus aspectos centrales, también se basaba en el reconocimiento del otro. La conciencia de clase obrera en su apogeo no fue estrictamente económica; exigía que se reconociera el trabajo frente al capital como un principio fundamental de la producción. La representación de la clase obrera como proletariado destruyó este significado de la conciencia de clase obrera, reducida a la agitación de los «*have not*», e incluso, por qué no, de los marginales, un hecho que dejó en manos de la burguesía política e intelectual el papel de formadora de una «conciencia obrera».

El hecho de reconocer la comunidad de los envites entre adversarios, cuya importancia he reconocido en los movimientos sociales, no significa de ninguna manera que desaparezca la conflictividad, pues la dominación se ejerce contra la diversidad, como han señalado elocuentemente los ecologistas. O vemos también, como en Sudáfrica, que la supresión del *apartheid* casi no ha afectado a las desigualdades sociales. El problema es que los que definen a los dominados como proletarios o incluso como presidiarios no pueden concebir otras soluciones como no sea la revolución, lo cual despoja de todo poder a los dominados, que no pueden liberarse, ya que están definidos por su falta de conocimientos, de recursos o de educación, lo cual deja el campo libre a una nueva elite dirigente. El punto de vista inverso puede conducir a la organización del conflicto político, es decir, a una mezcla permanente de antagonismos y de reformas.

De la contradicción a la diferencia hay tan gran distancia que el tema de la diferencia ha surgido en las sociedades menos modernizadas. De ahí procede especialmente la influencia excepcional de la obra de Claude Lévi-Strauss, infatigable crítico de las pretensiones de universalismo de los modelos políticos surgidos del capitalismo occidental, el de los liberales tanto como el de los marxistas.

Este profundo cambio de representaciones y de actitud resulta más necesario que nunca hoy, cuando se está convirtiendo en un tópico muy extendido el hecho de reducir a los dominados a la situación de víctimas, como si ya no pudiese haber movimientos de liberación nacional, como si se hubiese extinguido la lucha feminista y de defensa de todo tipo de minorías. Ésa es la razón por la que muchos planteamientos sociales y políticos corren el riesgo de tener sólo y exclusivamente efectos negativos, pudiendo convertirse incluso en obstáculo para la percepción de una realidad social que se encuentra en perpetua transformación.

10. Las ideas y la vida cotidiana

¿Cómo cerrar este texto sin preguntarnos por la más repetida de todas las objeciones? ¿Hay o no una distancia por colmar entre un análisis teórico, que reposa en conceptos como el sujeto, la modernidad, el movimiento social, etc., y la realidad que percibimos en todas partes? Los regímenes políticos parecen completamente ajenos a este universo intelectual, y en la vida cotidiana todos sufrimos constricciones y tenemos objetivos que se definen mucho más en el nivel de los individuos que en el nivel del sujeto, es decir, de la reivindicación por parte del individuo de su derecho a ser un individuo. Esta manera algo enrevesada de expresarlo —y sin embargo esencial— a duras penas refleja las expectativas y frustraciones más extendidas.

Por desesperante que pueda ser, la respuesta que acabo de dar a esta primera pregunta puede ser aceptada sin problemas pues no supone una amenaza directa a los análisis que elaboramos. Pero nos cuesta más justificar esos análisis cuando entramos en el terreno de la existencia cotidiana, del interés, del deseo, de la felicidad, de la competencia, de la muerte. La cultura popular e incluso las grandes obra novelescas o teatrales a menudo se han construido sobre una experiencia vivida muy directa, partiendo de una gran cercanía a la vida de cada día. Ahora bien, ¿quién se atrevería a sostener, sin caer en el ridículo, que cada uno de nosotros, en cada instante de nuestra vida, en lo único que pensamos es en ser reconocidos como sujetos, en respetar los principios de la modernidad o en luchar contra todo lo que socava la subjetivación? Sin embargo, en esta constatación aparentemente negativa subyace la respuesta a la pregunta que hemos planteado, que seguramente sólo es insoluble en apariencia.

La modernidad, el sujeto, los movimientos sociales son construcciones levantadas a partir de las más diversas y más directas experiencias vividas. Si separamos la vivencia de lo construido, la teoría de la práctica, todo pierde sentido, teoría y práctica, la vida cotidiana y los sistemas del pensamiento. Y entonces nos adentramos en el equivalente de las sociedades que más lejos están de la democracia, las sociedades de orden o de casta que se basan en criterios distintos de los meros criterios sociales. Al contrario, nuestro pensamiento y por consiguiente también nuestras coordenadas culturales sólo son eficientes si el vínculo entre vivencia individual y principios generales de análisis no llega a romperse nunca. Es en la vida cotidiana donde se introduce el reconocimiento del otro como sujeto o, al contrario, la voluntad de destruirlo. Es en la vida cotidiana donde se activan métodos de producción o formas de consumo a través de las cuales adquiere forma un modo de subjetivación.

Mientras en un nivel macrosocial lo único que haríamos sería fortalecer las defensas contra la guerra, en el nivel más cotidiano, más directamente vivido por todos nosotros, la acción más importante y positiva que podemos realizar es prohibir las barreras entre lo que algunos llaman lo «alto» y lo «bajo»: la alta cultura y la cultura popular; las expresiones más elementales del sexo y la construcción de modelos más elevados de personalidad a través de la sexualidad. Por simple que sea, esta conclusión debe imponerse en nuestras prácticas, pues continuamente sentimos la tentación de separar y de oponer niveles de relación, de pensamiento, de consumo, y por consiguiente de contraponer elites creativas y racionales a pueblos perezosos y agresivos. La expresión más concreta y más necesaria de lo que llamamos democracia es el rechazo de todo tipo de barreras y de categorías que no cumplen otra función que obstaculizar unas comunicaciones sin las cuales no hay modo posible de construir el sujeto y la modernidad. Con los productos menos alejados de su origen natural —el pan, el vino, el arroz, el maíz— se elaboran las grandes cocinas que algunos sólo saborearán en su forma supuestamente más elaborada. Del mismo modo, es peligroso querer prohibir las formas efectivamente más groseras de sexualidad en nombre de las formas más refinadas que puede revestir. Nada resulta más temerario que oponer el deseo carnal al amor a las ideas puras.

Esta conclusión tan cercana al sentido común debe ayudarnos a descubrir el sentido más general de este trabajo de reflexión y de análisis. Es importante reconocer el lugar central que tienen nociones como sujeto o modernidad, porque sustituyen a todas esas otras nociones que han servi-

do para levantar fronteras infranqueables entre el aquí abajo y el más allá, entre el purgatorio y el paraíso, entre la explotación capitalista y la solidaridad comunista, entre todas las formas de aristocracia y de elite y todas las formas de experiencias y de ideas plebeyas, pues a medida que se difuminan los garantes metasociales de la experiencia humana, y a medida que ésta depende sólo de sí misma, y sintiéndose más responsable de sí misma, emprende con mayor ambición la tarea de encontrar en sí el sentido de su existencia y de su acción.

No vale la pena seguir apelando a ideas tan extendidas a estas alturas. Nuestro problema es encontrar pasos que conduzcan de lo que he llamado el sujeto a lo que podemos llamar ahora la «vida», desde los grandes principios a la *experiencia vivida*, y sobre todo encontrar lo que une el deseo de tener dinero, éxito, sexo, protección y conquista con el mundo lejano y grandioso en el cual me he instalado diría que con toda naturalidad, siendo mi tarea descubrirlo y explotarlo.

Dicho con palabras más corrientes: ¿acaso no vivimos en un mundo engendrado por la cultura de masas, donde la acción creativa basada en la relación de uno consigo mismo parece haber sido arrebatada por el discurso de los profesores, los predicadores y los políticos? Sin embargo, preciso es aceptar la respuesta que suele darse: a saber, que al lado de quienes elaboran proyectos, obras, historias de vida, y de quienes tratan de ganar dinero gestionando empresas o haciéndonos reír o llorar, también estarán presentes lo que están agobiados por la enfermedad, el paro, la separación y la muerte. Todas estas experiencias vitales, tan simples y comunes que no parecen necesitar una respuesta, pues son primordiales y emocionales, cargadas de sentimientos e intereses, no dejan que penetren en nosotros, en nuestra vida cotidiana, las reflexiones y críticas que sólo parecen estar al alcance de quienes gozan de tiempo libre, de recursos para vivir sin preocuparse del futuro, de cierto nivel de educación y de la inclinación al trabajo intelectual.

Me niego a aceptar esta respuesta.

¿Dónde está el sujeto en la vida del individuo, en la de usted, lector, o en la mía? Aquí va otra respuesta: el mal que nos amenaza y nos corroe consiste en la separación existente entre las ideas y lo cotidiano, la palabra libre y las obligaciones soportadas, la presión, las pulsiones y su sublimación en ideales, la separación entre el «pueblo» y las «elites». Cuando esos cortes, esas separaciones, esas barreras son fuertes, todo se

degrada, las grandes ideas y las vidas más sencillas. Por consiguiente, el mundo del sujeto, de la modernidad, de los movimienos sociales y del reconocimiento del otro sólo se ve real y liberador cuando se halla presente a cada momento en todos los aspectos de la vida de todos. Ése es el sentido más profundo de la democracia, que no cabe reducir a mecanismos institucionales, pues éstos no nos garantizan que los extremos superiores e inferiores de la sociedad, bajo todas sus formas, estén siempre intercomunicados.

El sociólogo acepta sin reparos esta propuesta, acostumbrado como está a buscar en la experiencia más directa la presencia de las construcciones más complejas y los retos más dramáticos. Cuando eligió su oficio, siempre quiso unir el trabajo sobre el terreno y su reelaboración teórica.

No pretendamos ante todo oponer al paraíso del sujeto el infierno del dinero, del poder o de los celos. Todo está mezclado y cada uno de nosotros participa en la labor de reflexión y de interpretación que orienta nuestras vidas y nuestras instituciones. No son quienes hablan más quienes mejor conjugan vida y pensamiento, la vivencia y lo construido, la práctica y la teoría. A punto de terminar este libro, y de salir del enclaustramiento al que me ha obligado, siento la necesidad de abrir la ventana, de encender la televisión, de conectarme a internet, para que todo lo que he pensado se lo lleve el movimiento de la vida de todos nosotros, para que esté presente en la vida cotidiana como el amor lo está en el deseo.

PUNTO DE LLEGADA

1. ¿Dónde estamos?

¿Cuál es el camino que nos ha traído hasta aquí? ¿Y por qué he afirmado en repetidas ocasiones que nuestro camimo, largo y difícil, nos había llevado de un país a otro?

En este momento es posible resumir en pocas palabras el significado concreto de lo que he llamado el «fin de lo social», expresión con un peso tan abrumador que fácilmente puede enmascarar su decisiva importancia sobre todos los aspectos de nuestra vida, desde lo más materiales a los más políticos o ideológicos. La gran fractura de la vida social provocada por el triunfo del capitalismo, que precisamente conviene definir por la ruptura o el aflojamiento de cualquier forma de control de la economía, ha llevado a la desaparición de las formas de pensamiento y de organización social que reposaban en las relaciones sociales, relaciones de jerarquía tanto como relaciones conflictivas. Cuando hablamos de diferencias o de relaciones interculturales, ya no estamos en el universo en que hablábamos de división del trabajo o de lucha de clases. Esto no significa que dichas categorías o problemas hayan desaparecido, sino que ya no tienen el papel estructurador que tuvieron durante mucho tiempo, igual que las relaciones de parentesco y de vecindad ya no tienen la misma importancia que conservan en ciertas sociedades lejos de la nuestra.

Pero conviene mostrar dos aplicaciones más precisas de esta mutación que va incluso más allá de lo que he llamado un cambio de *paradigma.*

La *primera* es la pérdida de sentido de las categorías de la acción colectiva, especialmente de los partidos y de las ideologías políticas, como mostró el brillante análisis de Jean-François Lyotard resumido en su famosa frase sobre los grandes relatos. Materialmente no sabemos ya qué decimos cuando hablamos de socialismo o sencillamente de sindicato. Lo que llamamos crisis de representación es en realidad la doble desaparición de la representatividad de las instituciones políticas y de la capacidad de los intereses sociales para ser representados. Hablar de partido de

la clase obrera o de la burguesía tiene el mismo sentido para nosotros que evocar la oposición de los Armagnac y los Borgoñones en la Francia de Juana de Arco. Pero en modo alguno podemos llegar a la conclusión de que ya no hay conflictos, desigualdades ni dominaciones en la sociedad «líquida», cambiante y multiforme en la que vivimos, pues esa conclusión no solo pecaría de arbitraria sino que además la desmiente todos los días la lectura del diario, los programas que vemos en televisión o nuestra navegación por internet.

La *segunda* aplicación de esta noción es la ruptura de los vínculos entre signos que proliferan y los referentes que caen en la oscuridad y el silencio. Las palabras, las imágenes, los sonidos que «no quieren decir nada», que no son nada más que ellos mismos, ejercen una atracción creciente, puesto que su uso dispensa de interrogarse por el sentido que se les podría atribuir. La difusión rápida de la pornografía se acelerará. Ahora que estamos todavía muy cerca de nuestro deseo de ver cómo retroceden las prohibiciones, las invocaciones a una moral «natural» y de las buenas costumbres, esta «liberación sexual» ya no libera nada, ni el deseo, ni el amor, ni la atracción por lo prohibido. Los actos sexuales exhibidos no son un reflejo de relaciones, ni de placeres, ni de violencia: existen meramente por sí mismos. Y la misma lectura podemos hacer de la mayoría de los mensajes que transmiten los medios de comunicación, y hemos terminado por comprender lo que Jean Baudrillard venía anunciando desde hace mucho: el signo puede no ser otra cosa que un simulacro que no remite a ningún actor, que no encierra ninguna intención; los mensajes parecen proceder de una realidad virtual que tal vez merece dicho atributo, pero que ya no es una realidad.

Entre estas categorías vacías y esos signos que remiten exclusivamente a sí mismos, nosotros desaparecemos, desbordados por los dos lados a la vez, incapaces de definirnos, de situarnos en relación con los dos universos por los que circulamos, pero como extraños, ausentes de nosotros mismos.

Por eso quiero subrayar la dimensión del cambio de perspectiva que yo propongo. La idea de sociedad ocupaba el centro del pensamiento social, como antes de ella lo ocupaba el Estado. Hay que apear esta idea del trono en que se encuentra, por más que conviene no olvidar los progresos que ha supuesto para el conocimiento de la vida social. Desde ese momento, las situaciones y las acciones sociales ya no deben juzgarse por su funcionalidad social, sino por su función dentro de la libertad y la creatividad del sujeto personal. Las instituciones ya no son la arquitec-

tura del Estado; las instituciones deben proteger a individuos y colectividades en cuanto sujetos, y cuando los amenazan, deben ser controladas y reformadas.

Una vida social organizada en torno de los sujetos personales, individuales o colectivos puede perderse en desviacionismos o incluso caer en trampas mortales. Puede conferir un privilegio ilegítimo a los más «conscientes», que suelen ser los más favorecidos, mientras que los exiliados, los dominados y los pobres sufren una situación que se les agarra a la piel y les impide tomar la distancia necesaria para reflexionar. No obstante, es fácil soslayar este peligro, pues la experiencia de los sociólogos ha demostrado que a menudo quienes están dominados poseen una conciencia aguda de lo que soportan, mientras que los poderosos y los ricos se identifican en exceso con sus roles sociales, con sus intereses y sus ideologías, lo cual les impide cobrar conciencia de lo que son para los demás y para sí mismos.

El estudio de los movimientos sociales en cualquier parte del mundo ha mostrado que el sujeto era más fácilmente detectable entre los pobres que entre los ricos. Mi trabajo y los métodos que me ha llevado a utilizar deben desplazar el análisis desde los medios sociales elevados donde suelen estar presos hacia la experiencia vital de quienes viven más de esperanza y de ira que de una fortuna o de un poder deslumbrantes.

Por último, es imposible no volver al preludio de este libro, a la crítica de la prolongada descomposición de un pensamiento social que no ha parado de referirse al movimiento obrero y al marxismo cuando éstos ya no estaban vivos o se había alejado de ellos. Estos idearios y estas ideologías que han ejercido una enorme influencia sobre las ciencias sociales durante décadas enteras han aumentado su influjo gracias a la afición al poder de muchos de los que fueron sus portadores, y a sus estrategias de intimidación. Estamos empezando a abandonar este pensamiento mortífero, casi veinte años después de la caída del muro de Berlín, casi treinta años después de Solidarnosc en Polonia y casi cuarenta años después de 1968, tanto el de París, como el de Nueva York o el de Praga. Todo esto queda ya tan lejos...

Esta pérdida de sentido y más si cabe de conciencia, este intenso sentimiento de vivir en un mundo regido desde fuera, que no siente ya la necesidad de volver hacia procesos de decisiones internos, están omnipresentes pero no deben confundirse con el nihilismo que, por el contrario, es una afirmación voluntarista, la voluntad de destruir un orden inaceptable, como fue el caso de los nihilistas rusos del período prerrevolucionario.

Pero no puedo quedarme aquí. El momento de la crítica puramente negativa de las ideas posmodernistas ya pasó y cada día vemos nuevos actores y nuevos retos y conflictos; oímos protestas nuevas y otras tantas formas de mirar con optimismo el futuro. Sentimos cómo delante de nuestros ojos día a día se organiza un nuevo tipo de vida social. ¿Cómo definir esta nueva mirada que tiende a sustituir a la vieja, en ruinas ya o reducida a expresiones obsoletas?

Lo más importante es que, frente al mundo de los artificios, de las ideologías y de los objetos, aparecen destacados actores que ya no *son* estrictamente *sociales*, y que actúan construyendo su capacidad de resistencia y de libertad. Esos actores no se definen ya por su relación con las normas y con los mecanismos de la vida social, sino en relación con su construcción personal. Estamos inmersos en esta tarea de liberación, en primer lugar de nuestro cuerpo y en especial de nuestra sexualidad, de todos los elementos recibidos para forjar nuestro ser. Nos movilizamos alrededor de nuestro presente, de nuestro pasado y en ocasiones incluso de nuestro futuro.

La tarea más visible y urgente es la reconstrucción y la reinterpretación del cuerpo. El movimiento de las mujeres, sobre todo en su fase más reciente, la que se formó después de las grandes victorias jurídicas e ideológicas de la generación anterior, se ha construido sobre un eje que es el papel capital asignado a la sexualidad en su construcción como mujeres.

Lo cierto en el nivel del individuo lo es también en el nivel colectivo. En lugar de contentarse con la pareja global-local, que garantiza la dominación absoluta de las fuerzas impersonales de los sistemas globales, asistimos por doquier a la búsqueda de seres complejos, hechos de presente y de pasado, de herencias y de invenciones. Estas identidades, muchas veces nacionales, pueden llevarnos a las peores catástrofes: guerras civiles, genocidios, etc., pero también a la creación de actores capaces de crear espacios de iniciativa y de libertad que impiden el choque destructivo de lo global y lo local. No sólo hay elementos negativos en la formación de nuevas conciencias colectivas, nacionales e incluso comunitarias, siempre y cuando no sucumban a la fascinación de la búsqueda de su identidad, pues ésta inevitablemente desemboca en el racismo, en el rechazo de las diferencias, en la búsqueda de la pureza y de la homogeneidad, sin duda la amenaza más grave para el mundo de hoy.

¿Hay que volver a repetir que este espacio central que se concede al sujeto personal, y por lo tanto a un cierto concepto de individualismo, nada tiene que ver con el abandono de las acciones colectivas que serían

sacrificadas en pro de un bienestar individual egoísta, ciego por igual a los pesares más profundos como a las grandes esperanzas? Esta acusación no merece siquiera una refutación, pues es un contrasentido tan brutal que sólo puede ser fruto de la mala fe o del deseo de hacer daño.

Lo que este libro ha dicho en realidad es que hemos pasado de una sociedad que tenía una representación de sí en términos económicos a otra que lo hace en términos culturales. Del mismo modo que antes de esta sociedad que se representaba en términos económicos hemos vivido en otra sociedad donde las categorías más importantes eran de orden político. Podríamos decir de manera algo plástica que hemos pasado del mundo de Rousseau y de la Revolución francesa al de Marx y de la sociedad industrial para entrar a continuación en el mundo de Freud y en una sociedad de comunicación, de conocimiento y de cultura de masas.

¿Por qué esta sucesión de imágenes y por qué en este orden? Desconfiamos en general de los evolucionistas y nunca nos cansamos de preguntarles: ¿y después? ¿Qué pasará después de la fase última de la evolución que ustedes describen? La respuesta es que el factor que segrega por sí mismo una evolución es el nivel de acción de la sociedad sobre sí misma. Jean Fourastié ha demostrado de forma espectacular el aumento muy rápido de la productividad por hora del trabajo en el siglo xx, después de un largo período de estancamiento. He llamado historicidad a esta capacidad de una sociedad de crearse y por lo tanto de autotransformación. Dicha historicidad es tanto más fuerte conforme amenta la capacidad en todos los niveles de la vida social. Añado que esta acción de la sociedad sobre sí misma no aumenta de manera continua. Primero ha sido necesario que se acondicionen carreteras o cursos de agua, que el peso de las monedas sea constante, que el bandido fuese reprimido, para que la circulación de bienes facilitase la especialización y la extensión de los mercados. Ése fue uno de los temas preferidos de los juristas y de los economistas en el momento en que se constituían en Europa las ciudades-Estado y los Estados nacionales capaces de proteger el comercio. Pues es la autoridad política la que controla carreteras y monedas, los precios, las aduanas y los arbitrios.

Puede hablarse de un cambio en profundidad cuando no es solamente el comercio sino también la producción la que se transforma con la introducción del cálculo en las operaciones de producción y en la creación de máquinas (civiles o militares) cada vez más potentes. En mitad del siglo xix se empieza a medir la modernidad de una nación por equipamiento en caballos de vapor. Ha sido en tiempos más recientes cuando

el modo industrial de producción se ha extendido a todos los ámbitos: consumo, comunicación y cultura de masas.

Este esquema no se encuentra por fuerza en todos lados. Una economía completamente dominada por el Estado puede saltarse la etapa más elevada de la modernización. Sin embargo, las fases que acabo de señalar se encuentran en formas sumamente variadas en buena parte del mundo.

Dicho en otras palabras, esto significa una proximidad creciente entre las categorías del análisis y de las conductas. En un universo político, el origen de las normas y de las instituciones reside en el poder del *soberano*, sea éste un príncipe, una ciudad o el papa. En la sociedad industrial, el individuo no es solamente un personaje político, ciudadano o súbdito de un rey, es un *trabajador* cuya actividad contribuye a la construcción de una sociedad de producción, de inversión e innovación.

En un universo culturalmente definido, todavía estamos más comprometidos, pues lo estamos no solamente en nuestro trabajo, sino además en nuestras emociones, nuestros valores, etc. Los derechos que reclamamos y por los cuales luchamos han sido derechos *políticos*, luego derechos *sociales*, que a su vez se han ampliado en derechos *culturales*. ¿Significa eso que crece nuestra identificación con todos los aspectos de nuestra vida, con nuestros intereses, con nuestros deseos y con nuestras opiniones? Espero haber convencido al lector de que vivimos en un mundo que cuenta con formidables capacidades de acción sobre sí mismo —para lo mejor y para lo peor—, que estamos lejos de los dioses, que estaban fuera del mundo humano, así como de todo lo que desafiaba a la Historia o a la razón. Nos encontramos más situados en mayor medida frente a nosotros mismos, como nuestro doble, como el que transforma el ser de experiencia en ser de derecho, al que, como el lector no ignora ya, llamo el *sujeto*. No creo ni en el poder de los dioses, ni en el poderío de los aparatos de poder, ni en la supuesta manipulación de nuestras mentes y de nuestro cuerpo por la cultura de masas. En lugar de ahogarnos en los mensajes que proceden de máquinas que transmiten las informaciones que recibimos, cada vez apelamos más a nosotros mismos como principio rector de nuestra vida.

Queda por añadir que la civilización actual no es el punto final de una evolución. Tanto más evidente resulta que cada año aporta innovaciones y que puede que dentro de poco la identidad biológica de los seres humanos también se haya transformado. Hay quien sueña con nuestra capacidad para crear en un espacio virtual un ser que fuese nuestro doble—al que se suele llamar avatar—, con el que cada creador, es decir,

cada uno de nosotros, podría identificarse. Una perspectiva que exalta a unos pero que preocupa a los otros; creo que lo juicioso está en mantener una duda activa sobre los resultados hipotéticos de estos inventos que amenazan con sustituir lo real por *simulacros*, retomando la formulación tan apropiada de Jean Baudrillard. Un efecto positivo de la oleada actual de interés por los avatares o el *double mind* es ayudarnos a comprender de qué modo la creación de sí y el control de uno mismo se han convertido en objetivos capitales para todos nosotros, mientras que las imágenes triunfales de la sociedad industrial entran en declive desde que el pensamiento ecologista ha arreciado sus ataques.

La voluntad de ser uno mismo, de crearse y defenderse como individuo con todas sus raíces y todas sus ramas, pero con ante todo una conciencia de árbol, es el único principio que hoy día puede guiar nuestras conductas, y permitirnos distinguir el bien del mal. Si todavía existen mentes lo bastante timoratas para combatir este individualismo al que acusan de someternos al mercado y a todas las formas de poder, y otros tan reaccionarios como para creer que la defensa de los derechos sociales que empezamos a conquistar hace algo más de un siglo y la de los derechos culturales por los cuales luchamos con tanto ahínco hoy nos encierran en una clase social o en una comunidad —lo cual sólo podría ser cierto si renunciásemos a los derechos humanos—, déjenme decir que cada vez me siento más distante de sus discursos y que incluso renuncio a convencerlos después de tanto esfuerzo. No puedo hacer nada con unos planteamientos tan artificiosos entre dos posturas igualmente inaceptables. El sujeto del que yo hablo es *universalista*, lo cual significa que los derechos del hombre deben defenderse en todos los frentes y por todos; es también *individualista*, porque significa autoafirmación, descubrimiento de sí como doble de sí mismo, derecho a ser un ser humano con sus derechos y su capacidad de decir «yo»: ésta es hoy día la reivindicación principal de todos los seres humanos. No es el «yo» individual el que debe estar al servicio de la sociedad, sino la sociedad y sus instituciones las que deben estar al servicio de los individuos como creadores de sí mismos.

Muchos tratan sencillamente de integrarse en la economía mundializada, de encontrar su lugar en ella; una segunda categoría busca la protección de grupos sociales que, al no estar definidos por su función económica, se transforman en comunidades. La modernidad nos definió por lo que «hacemos»; hoy muchos se definen de nuevo por lo que «son» y no por su trabajo. Se definen por un idioma, una nación, una religión,

pero también, en un nivel más limitado, por una vecindad, un gang, un parentesco o un barrio. Las personas se están encerrando de modo peligroso en sus ideas, en sus pertenencias, en sus orígenes. Pero existe una tercera categoría que no quiere conquistar el mundo, que sabe que la razón y el cálculo con frecuencia provocan que surjan la violencia y la arbitrariedad, y cuyos miembros buscan en sí mismos razones para actuar. No quieren definirse por sus raíces ni por su profesión, sino por la autoafirmación de su condición de portadores de derechos universales.

La filosofía de las Luces nos mostró al individuo portador de derechos resistiendo a todos los poderes, los de la tradición y también los de la conquista; de ahora en adelante, los individuos no quieren contentarse con una definición abstracta de sí mismos, sino que afirman sus derechos políticos, sin duda, pero también sus derechos sociales y culturales. Denuncian la violencia y la injusticia, la acumulación de riquezas y la exclusión de los pobres; defienden todos sus derechos, pero sin renunciar a la definición universalista de esos mismos derechos, es decir, sin ceder terreno a los comunitarismos. De este tercer grupo es del que más he hablado en este libro, porque su respuesta es la única que considero creativa. Porque el siglo XX no será recordado sobre todo por el desarrollo productivo o por el aumento del consumo sino por ser el siglo de los totalitarismos y de los comunitarismos belicosos o racistas, desde el nacimiento del régimen soviético y del nazismo hasta los «integrismos» religiosos o nacionales. Ese siglo ha estado marcado definitivamente por actos de muerte mucho más que por obras de vida, actos que han cubierto de sangre el planeta. ¿Cómo, ante evidencias tan flagrantes, no intentar adherirse a la reivindicación de los individuos de ser reconocidos como sujetos de derecho?

«Ser uno mismo» es una demanda que encontramos en todos lados, cargada de esperanzas y de reivindicaciones, aunque sabemos ya que cuando el individuo trata de verse no es a sí mismo a quien descubre en el espejo, sino al sujeto, al doble de sí mismo como individuo; no su conciencia sino su exgiencia de poseer un sentido para sí mismo, y por lo tanto de ser portador de derechos.

El sujeto confiere al individuo el derecho a ser un actor social; actúa de modo que su vida no se vea recortada en una serie de secuencias sin las cuales no existiría ninguna coherencia vivida y meditada. Ni Dios ni amo, económico, político o religioso: no somos esclavos de nadie, pues sólo somos los amos de nuestra vida, aun cuando podamos soportar fracasos.

Ningún cambio material, político o social posee una importancia comparable al que ha trastornado e invertido nuestra relación con nosotros mismos, un cambio que ha puesto cara a cara individuo y sujeto, las necesidades y los derechos.

A lo largo de este libro he avanzado hacia este punto central, sea hablando de educación, de religión o de movimientos sociales. Nos encontramos aquí en una situación curiosa: es dentro de esta sociedad contemporánea donde tantas veces se ha anunciado la muerte del sujeto donde éste aparece a plena luz. Es consciente de no depender más que de sí mismo y afirma en todos lados la idea de que posee derechos que deben aplicarse a todos y que definen para todos el bien y el mal.

Pero ¿qué sucedía en el pasado, cuando la situación era muy distinta? Las pertenencias eran muchas e intensas, el mundo de los objetos mucho más estable que hoy, en los mapas abundaban las *terrae incognitae.* Este retorno al pasado es lo que hoy necesitamos. Mientras tantas voces anuncian el retorno de lo religioso, no podremos apartarnos de nuestra afirmación central: es dentro de la sociedad contemporánea, la que ejerce a la vez con más fuerza y de modo más completo una acción sobre sí misma, que ha alcanzado el máximo nivel de historicidad, donde aparece el cara a cara del individuo y del sujeto que le confiere sus derechos. Al contrario, cuanto menos capacidad tenga la sociedad de actuar sobre sí misma, menos podrá encontrar el sujeto en sí mismo, pues deja de parecer social. En tales condiciones, la subjetivación no puede ser un proceso puramente externo, sino que reviste una forma progresivamente alejada del actor humano, e imagina cada vez un fundamento no humano, religioso en concreto, de su existencia. Hasta hace muy poco todavía, situábamos al sujeto en el corazón de las ideas de progreso, como un cosmonauta dentro de la cabina del cohete. Unos siglos antes, identificábamos el sujeto con el orden que lucha contra el desorden, la violencia y la guerra en todas sus formas. Al remontarnos más lejos aún, veíamos aparecer la imagen de un Dios creador, y todavía más lejos de nosotros, a los dioses cuya existencia está imbricada con un mito de la fundación de la sociedad.

A lo largo de esta senda que se pierde en la noche de los tiempos, tenemos la impresión de entrar en el universo del sujeto que muchos continúan evocando, aunque haya sido invadido por la racionalidad capitalista y por la fogarada de los deseos y placeres. Pero los valores y las normas convierten esta impresión en ilusoria. Para defender las normas sociales, un Estado, una tribu estaban y están lejos de defender el univer-

salismo de los derechos individuales. Además, esta exteriorización del sujeto en relación con la experiencia humana entraña la formación de un poder que se identifica con el sujeto proyectado fuera de sí mismo. Es el portador de lo sagrado que domina la figura indirecta, oculta, del sujeto, sin ser él mismo una figura del sujeto. Lo sagrado se forma para controlar al sujeto o la imagen que lo oculta.

Todas las figuras del sujeto, por el hecho mismo de ser exteriores al individuo, tienen dos caras: la del sujeto *universalista* que funda derechos, figura oculta del sujeto, y el mundo de lo *sagrado* que oculta la presencia del sujeto. Los sistemas religiosos y los que los suceden, las «religiones» del Estado o del progreso, mantienen preso al sujeto encerrándolo en un espacio social que ellos controlan.

En la sociedad industrial de la que apenas ahora estamos saliendo, es la sociedad la que ocupa el lugar que fuera de los dioses, luego del Estado, y del que el sujeto personal la ha expulsado ahora. La sociología se ha identificado con esta idea, que gozó de aceptación durante mucho tiempo, enseñada en las escuelas y defendida ante los tribunales, de que el bien es lo funcional para la sociedad, para el sistema social, mientras que el mal socava el funcionamiento de la sociedad, su necesidad de integración, su capacidad de gestionar los cambios necesarios.

Pero esta estatua de la sociedad ya la derribó el triunfo del capitalismo, es decir, de una globalización que suprime las formas de control social o político que limitan la libertad de los amos de la economía. La empresa no es tan poderosa como el mercado; la emigración mezcla poblaciones y borra las fronteras entre territorios; la urbanización masiva hace que la ciudad desaparezca como institución autónoma.

Ponemos en duda la función de la escuela y hemos renunciado a creer que existan familias «normales» y que otras no lo sean. La derrota de lo social y de sus instituciones, al disociar una economía globalizada de las instancias que no pueden controlarla, deja el camino libre tanto al poder arbitrario del mercado y del armamento como a una inhibición acobardada y agitada a la vez en las parejas, las tribus, las identidades y las comunidades. Este libro tiene como objetivo repeler a esos dos enemigos y proteger además el espacio donde aparece el sujeto, creación del individuo y del grupo por sí mismos.

La historia de las ideas, la de la vida política o la de la actividad económica seguramente no son los hilos que conforman la trama de una historia general. Hace mucho que perdimos la confianza en las diversas formas de filosofía de la Historia. Pero estos ámbitos de la realidad y

del pensamiento ya no son completamente independientes uno de otro. La vida política estuvo dominada durante la generación de la posguerra por el intervencionismo de los Estados; casi en todo el mundo, después de este período, advino el triunfo de un capitalismo que ninguna frontera ataja ya. ¿Es que no sentimos hoy cómo se consolida con formas distintas la búsqueda de combinaciones, otrora consideradas imposibles, entre una economía abierta y unas intervenciones públicas consideradas necesarias para garantizar a todos más seguridad y más igualdad? En Francia, igual que en otros países, la «izquierda» se ha agotado al identificarse con una gestión directa de la sociedad por parte del Estado. Ahora, tras el derrumbe del poder soviético y la desaparición de los partidos comunistas, es posible y necesario conseguir que se oigan las voces que fueron cubiertas por los gritos de los liberales y de sus adversarios.

Por atenerme al caso de Francia, conviene desechar del todo la versión de la historia de las ideas que se ha convertido prácticamente en una vulgata. Después de una generación formada en el marxismo, pero hostil a un Partido Comunista esclerotizado y dependiente, vendría la adhesión de la mayoría de los intelectuales a un liberalismo de signo progresivamente conservador. Una parte de ellos se habría unido incluso a las filas de los «neocons» a la americana. Esta lectura apologética del discurso interpretativo dominante de las décadas de 1960 y 1970 confunde la obra de las inteligencias primordiales como Michel Foucault o Jacques Derrida con un «espíritu de los tiempos» que se niega a ver y a comprender los nuevos problemas que el mundo plantea: el reconocimiento de las diferencias, el tratamiento de las minorías, el pensamiento ecologista y el propio feminismo. Esta tropa de semiintelectuales, que se había adueñado de la mayoría de los lugares donde se forman los juicios sobre las ideas, se empeña en que creamos que después de la fase creativa de las décadas pasadas, el pensamiento no ha hecho otra cosa que debilitarse tanto en su calidad intelectual como en su voluntad de liberación social y cultural. La postura que yo defiendo es exactamente la contraria: hemos sido presas durante demasiado tiempo de un pensamiento que cabría llamar póstumo en la medida que hacía referencia a fuerzas sociales y a ideas que hacía mucho que habían perdido su función motriz, cuando precisamente el mundo estaba ya lleno de problemas a los que intelectuales de muchos países habían aplicado su atención, mientras el ambiente intelectual francés se resistía a introducirlos en los programas de estudio y a convertirlos en temas de debate. No tengo en modo alguno la sensación de sobrevivir a la

sombra de una generación desaparecida; más bien existe cierta urgencia en apartar a los herederos abusivos y a contemplar de frente la realidad, las cuestiones que plantea, los cambios de mentalidad que requieren las respuestas a estas preguntas.

Es difícil cambiar de punto de vista sobre la realidad, dejar de creer en el progreso mediante la racionalización de la producción. Ofrezcamos una interpretación de nuestros actos que, sin reintroducir un enfoque religioso del mundo, no se contente abiertamente con la imagen de actores sociales determinados desde fuera por las lógicas impersonales de los mercados, de los cambios técnicos y de las guerras, sin esperanza de fuga o de liberación. Si a la palabra «humanismo» no se le hubiese dado tantos usos distintos y hasta contradictorios, sería ella la más adecuada para nombrar mi trabajo.

2. Invitación

Todo lo que he dicho en este libro y que resumo en estas páginas podrá parecerles a algunos ligado a un pasado ya lejano, demasiado ajeno al mundo de hoy para que se sientan concernidos por estas polémicas y estas nuevas ideas. Si hubiese que volver página y dejar de recurrir a las palabras, a las ideas, a los debates que tantas veces menciono aquí, yo sería el primero en alegrarme, convencido como estoy de que nuestras representaciones son a menudo arcaicas. Sin embargo, no puede decirse que sea ésta exactamente la situación. Los debates políticos, los programas escolares, las manifestaciones sindicales siguen rebosando de ideas y de palabras que yo he combatido. A la inversa, nuestra sociedad, sobre todo en sus representaciones, prácticamente no ha tenido en cuenta hasta ahora las transformaciones que el movimiento de las mujeres o el aumento de la emigración han provocado. Apenas ahora estamos empezando a reflexionar sobre esta cuestión fundamental: ¿cómo vivir juntos con nuestras diferencias? Un tema que hace diez años ya puso título a uno de mis ensayos. La presencia invasiva de ideas del pasado es precisamente lo que yo ataco, cosa que hace necesario crear, al margen de la crítica del pasado, nuevas representaciones de la vida individual y colectiva.

Este libro mira al futuro, por encima de las polémicas que tienen sus raíces en un pasado que continúa presente entre nosotros. Pero la idea de sujeto no se convertirá en una ideología oficial. El punto de oposición máximo entre la idea de sujeto y la idea de sociedad de Estado, o incluso

la de Dios, es que no es el epicentro de una visión general de la vida social. La idea de sujeto no aspira a ocupar ese lugar central que durante tanto tiempo, y de modo tan imprudente hemos atribuido al Estado o a la lucha de clases, por no remontarnos demasiado atrás en el tiempo hasta el advenimiento de la cristiandad. Es una idea que nunca está en manos de un príncipe o de un partido. Quienes actúan y hablan como sujetos con más fuerza no son santos ni sabios; son casi siempre desconocidos o son reconocidos como «justos», en el sentido en que Israel distingue así a quienes salvaron a los judíos durante la persecución nazi. La figura más eminente del sujeto, al menos en los países del Occidente democrático, es el conjunto de las mujeres, afirmación que tal vez le parecezca exagerada a la mayoría, pero que yo insisto en reafirmar.

Los mejores sociólogos ponen mucho interés en ofrecer análisis de la caída de las sociedades, de la descomposición de las instituciones, del aumento de la violencia, del racismo y de la precariedad. Mientras preparábamos juntos un libro, Farhad Khosrokhavar me reprochó que no reconociera lo suficiente la presencia del mal, un reproche grave viniendo como venía de un hombre formado en la cultura chiíta. Reconozco que me atraen las imágenes del bien y mi aversión al dolorismo, en el mundo cristiano y en el mundo político, sin distinciones. No apruebo a quienes hablan de los obreros, de las mujeres y de las minorías exclusivamente como víctimas. Siempre busco al actor detrás de la víctima, sé que podemos encontrarlo en todo lugar dado que incluso lo hemos encontrado en el gueto de Varsovia, o en los papeles Ringelblum.* Pero hoy igual que ayer es necesario buscar y descubrir cada día nuevas formas del mal, de crisis y de descomposición.

El sentido general de estas conclusiones tal vez resulte más evidente si recuerdo en pocas palabras lo que las opone a distintas corrientes de pensamiento muy influyentes en la actualidad.

* Se refiere a documentación relativa al gueto de Varsovia recopilada por Emanuel Ringelblum, historiador judío-polaco (1900-1944) que primero en solitario y después en colaboración con la organización clandestina Oneg Shabat, fundada por él mismo, recopiló testimonios, documentos y objetos con el fin de acreditar la magnitud de la tragedia del pueblo judío bajo el yugo nazi. En plena deportación de los judíos del gueto a campos de exterminio, los miembros de Oneg Shabat arriesgaron su vida para poner a salvo el Archivo enterrándolo entre las ruinas del gueto. El Archivo se custodia en la actualidad en el Instituto de Historia Judía de Varsovia y fue declarado en 1999 por la Unesco «patrimonio documental de la humanidad». Fuente: <www.fundaciontresculturas.org>. (*N. de la t.*)

La llamada al sujeto a los derechos humanos, a la libertad de conciencia, y sobre todo la idea de que los hombres pueden crear su destino colectivo y personal, muy poco tienen que ver con el marxismo, cuya fuerza principal es fruto de su capacidad para explicar hechos sociales a partir del estado de un sistema económico. Mayor aún es la distancia que separa las ideas expuestas aquí de un liberalismo receloso de cualquier intervención voluntarista, porque prefiere remitirse a los mecanismos de adaptación de los mercados. Debería estar claro también que me siento lejos de todo «sociologismo», de toda evaluación de las conductas a partir de sus efectos sobre el sistema social. Por último, entre otros conceptos de los que me mantengo apartado, aunque no los condene, mencionaré las respuestas interaccionistas, porque a mi juicio no conceden suficiente importancia a las orientaciones y a los procesos mediante los cuales se construyen las categorías y los problemas que rigen la vida de las colectividades.

Después de esta serie de rechazos, tal vez mi respuesta más límpida consista en volver a las nociones que he mencionado reiteradamente: el sujeto, la modernidad, los movimientos sociales, que dibujan a grandes trazos el espacio en el que yo veo que se está formando la acción social. Pero ¿por qué el espacio central concedido a estas nociones debería impedirnos buscar nuevas definiciones del bien y del mal dándole su sentido a muchas conductas y batallas que están transformando progresivamente las instituciones? Este trabajo al que consagro mi tiempo me parece más útil en la medida que muchos siguen resistiéndose a reconocer las mutaciones intelectuales, sociales y culturales que han transformado el último medio siglo, y se niegan a ver el presente con otros lentes que los que les ofrecieron en su juventud, ya fuera en la escuela, en los partidos, en la prensa o en las novelas. Hace treinta años era escandaloso hablar del sujeto; hoy, la palabra ha recuperado su lugar en el vocabulario de las ciencias sociales; mañana, se desplegará con la mayor celeridad, en todos los campos del saber en ciencias humanas, de la acción social organizada, de los centros de reforma de las instituciones.

No debería ser difícil señalar los efectos posibles de mi planteamiento teórico sobre la acción política, y en particular sobre las políticas sociales. La crisis política es demasiado aguda mientras redacto estas líneas para que pueda adentrarme por este camino; pero quiero compensar esta reserva expresando mi firme convicción en que este paso es a la vez necesario y relativamente fácil, pues las representaciones que todavía hoy sirven de coordenada a la vida política se han vuelto inintelegibles, dado

que siguen perteneciendo directa o indirectamente a la sociedad industrial. La «sociedad civil», que se ha transformado y relativizado en profundidad, gracias a las actuales organizaciones de voluntariado, alberga de buen grado nuevas representaciones de la sociedad y de la acción social. Esta tarea de reactivación de la vida política a partir de una representación nueva de la sociedad debería atraer a muchas mujeres y a muchos hombres decididos a renovar la vida pública, la acción colectiva y la democracia.

¡Cuánto camino se ha recorrido desde el momento en que el pensamiento social se atribuía la misión de detectar falsas opciones y falsas conciencias, y de sacar a la luz las consecuencias de los determinismos a los que la acción social está sometida! Un programa que emanaba de una sociología más interesada en sostener una ideología que en iluminar las conductas reales, nunca reductibles a este tipo de operaciones. El objeto de mi reflexión no ha sido, por lo tanto, pasar de un concepto a otro, de una ideología a otra, como si todo en las ciencias sociales fuese una mera cuestión de opinión. En ningún momento mis esfuerzos por definir determinadas nociones me han alejado de la búsqueda de instrumentos que permitan comprender las conductas tal como se nos brindan a la observación. En cuanto al esfuerzo final desplegado para definir un campo de análisis muy escasamente identificado y aún menos cultivado con seriedad, muy pronto nos condujo a unos problemas a los que cada vez con más frecuencia y de modo más directo nos vemos confrontados en nuestra vida individual y colectiva. Esta conclusión debe, por lo tanto, entenderse como una introducción a una sociología que finalmente ha sido reconstruida.

¿Sigue siendo posible esta reconstrucción? ¿Podemos seguir queriendo comprender una sociedad, una época o un medio? Desde el final de la posguerra, y tal vez más todavía desde 1968, vivimos en un universo escindido: de un lado, los datos cuantitativos, sobre todo de índole económica, cada vez más internacionales; de otro, las ideas, las interpretaciones, las polémicas mediante las cuales algunos intelectuales, y no solamente franceses, construyen imágenes del presente, en general tan dramáticas que parecen proceder del más allá, como si todos los discursos empezasen con las siguientes palabras: «Ya es demasiado tarde...». La realidad ha dejado de ser real; las políticas carecen de efecto, ¿y acaso la propia Historia existe fuera de las imágenes que ofrece la CNN u otras cadenas de televisión? Una y otra vez nos repiten que lo que no aparece como enteramente objetivo sólo puede ser enteramente subjetivo; los

filósofos políticos ocupan todos los espacios que no han colonizado los economistas.

Éste es el juicio que emite sobre sí misma una época que ya no cree poder pensarse a sí misma, es decir, comprender a unos actores o interrogarse sobre opciones colectivas o individuales. La imagen que esta época nos deja de sí misma es la de un teatro vacío atravesado por juegos de luces y sacudido por temblores subterráneos.

Este reflujo del pensamiento social se ha acentuado tanto que los mensajes que recibimos de los lugares que antes ocupaba se han vuelto indescifrables, hasta el punto que debo preguntarme yo también, ahora que este libro está terminado, si no es irreal, si no aparecerá como un objeto no identificado dentro del espacio intelectual explorado por los telescopios. Tal vez no sea un riesgo infundado...

La situación del pensamiento social, tal como acabo de describirla, no es tan desesperada y por lo tanto tan inaceptable como algunos creen. Por eso he querido rechazar a la vez los conceptos estereotipados de la vida social y las excomuniones de quienes pretenden estar más allá de la sociedad, de la Historia y más aún de la sociología, una palabra que quizá se ha vuelto ya incomprensible para ellos. Yo quería proponer un pensamiento de la vida social, pero pensando de otro modo, haciendo que entraran de nuevo en escena, hablaran, cantaran o lloraran los actores sociales a los que se había expulsado y colocando en el centro del escenario la figura del sujeto, milagrosamente superviviente de todos los fusilamientos. Sería peligroso no pensarnos a nosotros mismos, individual y colectivamente, renunciar a una tarea tan necesaria cediendo al temor o preocupados por no gustar. Sí, podemos y debemos pensarnos, pero de otro modo.

3. A las puertas del infierno

Antes de despedirme del lector, debo recordarle que este libro ya desde su concepción asumía un riesgo importante al decidir estudiar la descomposición de un tipo de sociedad, y sobre todo su sustitución por otro. Ha atacado un discurso que hablaba en nombre de las grandes revoluciones intelectuales del siglo XIX, sin ser otra cosa que una caricatura de esas grandes filosofías. Se ha dedicado así, después de criticar un pensamiento social disociado de toda práctica histórica, a alcanzar un objetivo positivo, es decir, reconstruir un pensamiento social asociado a los

cambios dramáticos y a las creaciones del siglo xx. Ésa fue y sigue siendo mi opción: construir un nuevo modo de pensar los hechos sociales y por lo tanto de analizar las conductas humanas.

Pero algo que parece faltar aquí es el estruendo de las guerras, de los sistemas totalitarios, de la profusa violencia, de las instituciones que se derrumban como la banquisa ártica en una primavera demasiado cálida. La distancia entre el contenido y el tono de este libro y los conflictos, los actos terroristas, los genocidios pero también la liberación de las pulsiones de vida y de muerte hasta entonces contenidas por las leyes, las iglesias, las familias y las escuelas, es tan grande que tal vez dé la impresión de haberse encerrado en un enclave de calma provisionalmente a resguardo de los quebrantos y la destrucción del resto del mundo. No me opongo a esta imagen, aunque haya que darle otra forma. No ofrezco una lectura sensata para jubilados de clase media en uno de los países ricos del mundo occidental. Empleamos los términos que se imponen por sí mismos; se trata, a las puertas del infierno, de identificar y de armar la única fuerza capaz de resistir a la despersonalización del mundo, al reino del poderío, de la especulación, de la arbitrariedad y del odio. Esta fuerza ya no puede ser un ejército, todavía menos la intervención de un principio superior capaz de detener los combates. La violencia segrega sus armas y los arcángeles son seres corruptos. La gracia de un dios que salva a la humanidad de un pecado original es un relato que le resulta incomprensible a la mayoría, pero también a mí.

La única fuerza que puede resistir a la violencia desenfrenada, el único metal que puede soportar elevadas temperaturas es la voluntad de todos los individuos o de cada grupo de ser, para sí mismo y para los demás, portador de derechos universales. Algunos rechazan el carácter universal de la apelación a unos derechos que, según ellos, servirían para definir únicamente a las sociedades con un elevado nivel de industrialización, con una gran capacidad de reflexionar y de actuar sobre sí mismas. Creo, al contrario, que todo individuo puede ser para sí mismo y para los demás portador de derechos universales; el ser conscientes de que existe una libertad para todos, unos derechos humanos universales, nos permitirá hacer frente a los huracanes que lo derriban todo a su paso. Esto es lo que, en los años en que se empezaba a vislumbrar el triunfo del nazismo en Alemania, descubría la Escuela de Frankfurt cuando acusó a la razón de reducirse a su función instrumental. Como prolongación de este pensamiento crítico, afirmo que la defensa de los derechos del hombre no se puede separar de la defensa de la razón que Weber llamaba «material».

Lo fundamental hoy no son los conflictos políticos, ni siquiera las luchas sociales: es el advenimiento del sujeto humano, consciente de sus derechos universales en pleno apocalipsis. Este nacimiento no tiene lugar ni en Belén ni en un campus de la Universidad de California, sino en todas partes donde haya seres humanos capaces de afirmarse a sí mismos y por sí mismos en términos no sociales ni territoriales, sino refiriéndose a sí mismos como sujetos libres.

Una declaración como ésta provoca ya de entrada un concierto de objeciones importantes. ¿Cómo se puede hablar a la vez de universalismo y de modernidad? Si bien el universalismo es lo típico de la Ilustración moderna, es un fenómeno histórico que no se encuentra de modo generalizado en cualquier lugar y momento. ¿Por qué atribuir importancia tan general a la idea de un sujeto que pertenece exclusivamente a esta civilización occidental dominada, al menos en parte, por el espíritu de las Luces?

No cederé ni un milímetro de terreno a estas objeciones, por vehementes que sean, pues, como ya he señalado, aunque el sujeto desvelado se descubre tarde, las figuras veladas del sujeto —religiosas o alimentadas de filosofías de la historia— están presentes en todas partes, al menos allá donde la sociedad posee y pretende ejercer su capacidad de autotransformación. Lo universal no es la forma pura, desvelada del sujeto, sino la construcción por parte del individuo de un doble de sí mismo que le atribuye derechos al tiempo que lo sustrae al poder de quienes gestionan el orden de lo sagrado.

La construcción a la que he dedicado tanto trabajo nada tiene en común con la de una casa de campo o un palacio de deportes; es la construcción de la conciencia que se opone a la no conciencia, de lo universal que ataca la omnipotencia, de derechos que desbordan las obligaciones. La debilidad aparente del sujeto oculta una fuerza mayor que la de los rayos mortíferos asestados por los invasores venidos de otros planetas. No piense el lector que ha llegado al final de sus esfuerzos. Lo que le ofrezco aquí no es un lecho de descanso, sino una armadura que debe ponerse para derrotar a los dragones.

Post-scriptum: en pocas palabras

1. Y por fin nos encontramos en el punto de llegada de este libro: lo social, que estaba en el centro de nuestra mirada, que arrogante pretendía

depender exclusivamente de sí mismo y poder explicarse sólo por sí mismo, ha sido apeado de su trono. Y aún añadimos que la acción social está siempre subordinada a lo que en ella es menos social: el *sujeto* humano, creador de derechos que están por encima de las leyes sociales.

Se hablaba de las funciones sociales del individuo; ahora es preciso hablar de las funciones de la organización social al servicio de la libertad del sujeto, o que son peligrosas para ella. Es preciso ante todo combatir, dentro del Estado, el poder económico y mediático, su afán de fortalecerse, y subordinarlos a los objetivos superiores como son defender a los hombres contra la degradación de su entorno, contra la ruptura de la humanidad entre «razas», naciones, géneros, edades en las que unas son definidas como superiores a las demás. La escuela no ha de ser concebida como una agencia de socialización, sino como un medio de subjetivación, de construcción del sujeto.

A todos nos cuesta sustraernos a un pensamiento dominado por categorías sociales. Sin embargo, resulta urgente salir de este traje gastado y roto; también, como en los inicios de la industrialización, hubo que abandonar el discurso político sobre los hechos sociales para adoptar el discurso social del que hoy tenemos que prescindir cuanto antes, pues nos ha convertido en prisioneros de sus formas más degradadas, impidiendo la acción creativa y la autenticidad de las conductas.

No estoy proponiendo ni anunciando el advenimiento de un pensamiento social nuevo, pues dicho pensamiento ya está presente en nuestras representaciones y conductas. Es preciso trasladar a los museos lo que algunos invocan todavía como pensamiento vivo e incluso «progresista». Es preciso prestar suficiente atención a lo que hacemos y a lo que pensamos para darnos cuenta de las categorías y razonamientos que organizan ya nuestra vida. El cambio de pensamiento empezó hace medio siglo y ya va siendo hora de que nos demos cuenta.

2. Definimos y evaluamos ya nuestras situaciones y nuestras conductas en relación con nuestra voluntad de que se nos reconozca como sujetos de derechos, presentes en todos los seres humanos y, por lo tanto, por encima de los poderes y de las normas que ellos imponen. El tema de los «derechos humanos», que se impuso con tanto vigor durante la Revolución francesa y la Independencia de Estados Unidos, que fuera mantenido al margen durante el período industrial que concedió una importancia predominante al análisis y a la evaluación «funcionalista», es decir, en términos de efectos positivos o negativos producidos por las conductas

sobre la sociedad, su integración o sus crisis, vuelve con fuerza y se está imponiendo mucho más allá de la acción humanitaria. Estamos hablando en concreto de los derechos culturales, para significar que toda persona tiene derecho a practicar los actos principales de su cultura: lengua, religión, alimentación, formas de relaciones sexuales o de organización familiar. Un derecho que sólo está limitado por las condiciones de participación en conjuntos más vastos o diferentes. Durante siglos, hemos hablado del interés general, del bien común, de deberes en relación con la sociedad, y nos han inculcado la idea de que uno se convierte en un individuo capaz de libertad siendo primero ciudadano que cumple con sus deberes, respeta a las autoridades instauradas por la ley y participa en el bienestar general. Ahora ya sólo estamos comprometidos con nosotros mismos, pero como seres que poseen derechos universales, de los que todos los seres humanos son portadores. Hablar de dignidad cobra ahora más importancia que cualquier referencia a deberes o a funciones.

No se trata de una desocialización que haya de dar en un «sálvese quien pueda» y, por lo tanto, en el triunfo del más fuerte, sino de un universalismo más y más exigente y que se opone directamente a la desigualdad y a la dominación que, en nombre del mercado, imponían las fuerzas políticas y administrativas. Es en este sentido sumamente exigente como podemos hablar del paso de una era de lo social a una era de lo moral.

3. He definido y practicado esta nueva actitud desde los inicios de mi trabajo. He mostrado que la lucha de la clase obrera no se explica por la crisis del capitalismo, como se ha dicho casi siempre, sino como la defensa de la autonomía obrera, amenazada por los métodos de organización del trabajo, que por su parte responden ante todo a la búsqueda de un beneficio máximo por parte de los patronos. El movimiento obrero que así se ha formado pronto quedó oculto por los programas estrictamente políticos de los partidos socialistas, comunistas, socialdemócratas o demás, pero lo que yo he llamado *conciencia obrera* nunca se ha disuelto por completo en la acción política. A lo largo de toda mi vida me he dedicado a estudiar a *movimientos sociales* que no se limitaban a ser fórmulas políticas o ideológicas que pretenden hablar en su nombre. Además de los estudios realizados sobre los «nuevos movimientos sociales» que aparecieron después de 1968, he mostrado el sentido de grandes acontecimientos históricos como Solidarnosc en Polonia, Unidad Popular en Chile y el movimiento zapatista en México después de 1990.

4. En el transcurso de este largo período, las demandas y expectativas de los actores sociales en casi todo el mundo se han ido distanciando de las ideologías y de los partidos inscritos en los tipos de sociedades. La caída del muro de Berlín y del Imperio soviético fue el momento clave de esta ruptura. Pero los regímenes socialdemócratas se han visto debilitados a su vez por unos cambios que cada vez les resultaba más difícil comprender y organizar.

El caso francés es extremo. François Mitterrand no le arrebató al Partido Comunista su posición dominante en la izquierda hasta que adoptó el espíritu y el lenguaje radicales de su programa. Luego, el nuevo Partido Socialista, una vez que apartó al gran renovador que era Michel Rocard, se encerró en una gestión carente de perspectiva y que se redujo al enfrentamiento de distintas tendencias en el seno del partido. Ello, hasta su dramático fracaso de 2002, seguido del no en el referéndum del proyecto de Constitución Europea, supuso un rechazo al modelo socialdemócrata vigente en buena parte de Europa. Era un sinsentido que condujo a una nueva derrota en 2007, cuya magnitud quedó de relieve cuando un número significativo de diputados se apartó del Partido Socialista en la primera vuelta para apoyar a François Bayrou en su convincente esfuerzo por construir un partido de centro. El vocabulario político en su conjunto carece ahora de sentido. Cuanto más se alejan de nosotros los grandes movimientos portadores de libertad y de derechos políticos, sociales y culturales, más se ha subdividido el pensamiento en dos corrientes, cuyas aguas están contaminadas por igual. El primero ratificó la sumisión de los intelectuales a un poder político casi siempre totalitario; el segundo, menos potente, pero que ha ejercido una influencia más prolongada y que aún persiste, quiso crear la imagen de un mundo sin actores, sin creencias, sin esperanzas, un mundo muerto que no recibía más que una apariencia de vida gracias a la palabra de los filósofos.

Prefiero con mucho a quienes siguen refiriéndose a la sociedad industrial, a sus movimientos sociales, a sus ideales, de los que continúo sintiéndome próximo pues en su conjunto nos brindan una imagen histórica coherente. En un mundo que cambia con celeridad, en que se impone la globalización a través de las nuevas tecnologías de la información y las redes de intercambios bancarios y económicos, me extraña la cantidad de personas que piensan que nada puede cambiar. No pudiendo comprender las nuevas formas de producción, dicen que la vida social se reduce a reproducir un orden y una dominación. Los herederos de los viejos movimientos revolucionarios aciertan a ver con más precisión y con

mayor alcance cuando tratan de comprender las razones de los enfrentamientos de los activistas antiglobalización con la policía de Seattle o de Génova. Para ellos, al menos el mundo se está moviendo, incluso cuando no saben analizar todavía las causas y la dirección del movimiento.

La autodestrucción de la izquierda militante a menudo no deja espacio más que a un pensamiento en exceso restringido que se pregunta cómo hacer que renazcan los vínculos sociales destruidos por los cambios acelerados que tienen lugar en todos los campos. Es mucho más importante definir las exigencias y las protestas a partir de las cuales se forman de nuevo actores y nuevos retos sociales, en pocas palabras, una nueva figura del sujeto.

5. No puedo definir un punto de llegada limitándome a citar los territorios que he atravesado, las ideas abandonadas, los movimientos sociales descompuestos. Démonos prisa, por el contrario, en arrojar por la borda todo lo que ha perdido sentido y sólo pueden utilizar ya comentaristas faltos de ideas. Para descubrir cómo los grandes temas que guían este nuevo siglo se encarnan en representaciones, en sensibilidades y en formas de acción nuevas.

Son fáciles de ver. Después de siglos de conquista del mundo por la razón, la técnica y las armas, hemos entrado en un espacio donde todos los caminos nos conducen hacia nosotros mismos, hacia esta construcción personal que se dedica sobre todo a reunir lo que un cierto racionalismo había disociado y contrapuesto. De ahí el peso capital que adquiere la ecología política; de ahí también la sustitución de una sociedad de hombres por una sociedad de mujeres, puesto que éstas, principales víctimas de una polarización que las colocaba permanentemente en posición de inferioridad, promueven esta reconstrucción de un conjunto escindido: reconstrucción de vínculos entre el cuerpo y la mente, entre razón y sentimiento, entre vida pública y vida privada, entre masculino y femenino. El machismo parece ya un fenómeno arcaico, y hasta residual.

Por último, no podía acabar sin decir lo que podría haber dicho desde la primera línea: el mundo entero es el espacio donde se crea y se desarrolla la nueva vida cultural y social en la que ya hemos entrado. Esto no entraña que desaparezcan los Estados, ni las naciones, ni las colectividades locales, aunque es necesario entender que rechazar su lugar en el nivel del análisis que llamamos «global» entraña el riesgo de reducir en gran medida la utilidad de nuestro análisis. Debemos estar simultáneamente a favor y en contra de la globalización, a favor y en contra de las nuevas tecnologías, a favor y en contra de nuestra propia transformación, sea física,

psicológica o relacional. Pues el sentido de nuestra conducta ya no viene dado por una filosofía de la Historia basada en grandes principios, y menos aún con referencia a una moral «natural» impuesta por la voluntad divina o por las tradiciones de grupos particulares. El sentido de la vida humana procede nada más que de la definición por parte de los propios seres humanos de lo que es humano, del respeto al derecho de cada individuo a ser libre en todos los ámbitos de su vida personal y colectiva. La última palabra debe ser que cada persona tiene derecho a ser un sujeto creador de sus derechos.

Este programa de trabajo se aleja deliberadamente de las sociologías que se han definido por su investigación de los fundamentos sociales de las conductas sociales. Habría podido hacer gala de radicalidad prescindiendo de la palabra sociología, pero no perdamos el tiempo con juegos de palabras. Ante todo, hay que comprender cómo los actores de hoy formulan sus derechos y encauzan su acción; pero también a qué conflictos están ligados y con qué medios tratan de dar una nueva figura a un sujeto que se discierne ya mejor que antes, cuando nos cegaban los discursos ideológicos. La sociología fue el estudio de los sistemas sociales; ahora debe definirse de otro modo, como el estudio de las luchas de los actores sociales para defender sus libertades y sus derechos, en la medida en que son sujetos.



BIBLIOGRAFÍA

LIBROS CONSULTADOS

PRIMERA PARTE: UNA SOCIEDAD CIEGA

Anderson, Perry, *La Pensée tiède: Un regard critique sur la culture française*, seguida de *La pensée réchauffée*, respuesta de Pierre Nora, París, Le Seuil, 2005.

Aron, Raymond, *L'Opium des intellectuels*, París, Calmann-Lévy, 1955.

—, *Démocratie et totalitarisme*, París, Gallimard, 1965.

—, *Les Désillusions du progrès*, París, Calmann-Levy, 1969.

—, *D'une Sainte Famille à l'autre*, París, Gallimard, 1969.

—, *Le Marxisme de Marx*, prólogo de J. C. Casanova, París, De Fallois, 2002.

Barber, Benjamin R., *Djihad versus McWorld* (1995), París, Desclée Brouwer, 1996.

Beck, Ulrich, *Risikogesellschaft*, Frankfurt, Suhrkamp Verlag, 1986 (trad. cast.: *La sociedad del riesgo: hacia una nueva modernidad*, Barcelona, Paidós, 2008).

—, *The Reinvention of Politics*, Cambridge, Polity Press, 1996.

—, *Pouvoir et contre-pouvoir à l'oeuvre dans la mondialisation* (2002), París, Aubier, 2003 (trad. cast.: *Poder y contrapoder en la era global: la nueva economía política mundial*, Barcelona, Paidós, 2004).

Ben Rafael, Eliezer y Yitzhak Sternberg (comps.), *Comparing Modernities*, Leiden y Boston, Brill, 2005.

Bid (colectivo), *Desarrollo económico y sociedad en los umbrales del siglo XXI*, Washington, BID, 1998.

Bobbio, Norberto y Mauricio Viroli, *Dialogo intorno alla Repubblica*, Roma y Bari, Laterza, 2001 (trad. cast.: *Diálogo en torno a la República*, Barcelona, Tusquets, 2002).

Bourdieu, Pierre, *Science de la science et reflexité*, París, Raison d'agir, 2001.

Bouretz, Pierre, *Les Promesses du monde: Philosophie de Max Weber*, París, Gallimard, 1996.
—, *La République et l'universel*, París, Gallimard, 2002.
Bréchon, Pierre, *Les grands courants de la sociologie*, París, Presses Universitaires de France, 2000.
Bulmer, Martin y Anthony Rees (comps.), *Citizenship Today. The Contemporary Relevance of T.H. Marshall*, Londres, UCL Press, 1996.
Camus, Albert, *La Peste*, Gallimard, 1947 (trad. cast.: *La peste*, Barcelona, Edhasa, 2005).
Cassirer, Ernest, *La Philosophie des Lumières* (1932), París, Fayard, 1966.
Castel, Robert, *Les Métamorphoses de la question sociale*, París, Fayard, 1995.
Castoriadis, Cornelius, *L'Institution imaginaire de la société*, París, Le Seuil, 1975 (trad. cast.: *La institución imaginaria de la sociedad*, Barcelona, Tusquets, 1983).
—, *Une société à la dérive (entretiens et débats, 1974-1997)*, París, Le Seuil, 2005 (trad. cast.: *Una sociedad a la deriva: entrevista y debates, 1974-1997*, Madrid, Katz Barpal, 2006).
Crespi, Franco, *La vie della sociologia*, Bolonia, Il Mulino, 1985.
Dagnaud, Monique, *L'État et les médias*, París, Odile Jacob, 2000.
Debray, Régis, *Révolution dans la révolution*, París, Maspero, 1967.
—, *Le Pouvoir intellectuel en France*, París, Ramsay, 1979.
—, *Critique de la raison politique*, París, Gallimard, 1981 (trad. cast.: *Crítica de la razón política*, Madrid, Alianza, 1983).
Dreyfus, Hubert y Paul Rabinow, *Michel Foucault*, 1982, París, Gallimard, 1992.
Dubet, François, *Le Déclin de l'institution*, París, Le Seuil, 2002 (trad. cast.: *El declive de la institución*, Barcelona, Gedisa, 2006).
Dubet, François y Marie Duru-Bellat, *L'Hypocrisie scolaire*, París, Le Seuil, 2000.
Dubet, François y Didier Laperyonnie, *Les Quartiers d'exil*, París, Le Seuil, 1992.
Dupas, Gilberto, *O mito do Progresso*, São Paulo, Unesp, 2006.
Duval, Julien y otros, *Le «Décembre» des intellectuels français*, París, Raison d'agir, 1998.
Foucault, Michel, *L'Usage des plaisirs*, París, Gallimard, 1984.
—, *Le Souci de soi*, París, Gallimard, 1984.
—, *L'Herméneutique du sujet*, París, Gallimard/Seuil, 2001 (trad. cast.: *Hermenéutica del sujeto*, Tres Cantos, Akal, 2005).

—, *Dits et Écrits*, t. 2, 1976-1988, edición de Daniel Defert y François Ewald, París, Gallimard, 2001.
Francq, Bernard, *La ville incertaine*, Lovaina la Nueva, Bruylant Academia, 2003.
Furet, François, *Penser la Révolution française*, París, NRF, 1978 (trad. cast.: *Pensar la revolución francesa*, Petrel, 1980).
—, *L'Atelier de l'histoire*, París, Flammarion, 1982.
Gans, Herbert (comp.), *Middle American Individualism*, Nueva York, Free Press, 1988.
Garretón, Manuel Antonio, *Incomplete Democracy*, Chapel Hill, NC, University of North Carolina Press, 2003.
Gauchet, Marcel, *La Démocratie contre elle-même*, París, Gallimard, 2002.
Gitling, Todd, *The Whole World is Watching: Mass Media in the Making and Unmaking of the New Left*, Berkeley, CA, University of California Press, 1980.
Green, André, *Narcissime de vie, narcissisme de mort*, París, Éditions de Minuit, 1983.
Halevy, Ran, *L'Expérience du passé*, París, Gallimard, 2007.
Hirschman, Albert, *The Rhetoric of Reaction: Perversity, Futility and Jeopardy*, Cambridge, The Belknap Press of Harvard University Press, 1991.
Hopenhayn, Martin, *Después del nihilismo*, Barcelona, Andrés Bello, 1999.
Jameson, Frédéric, *Postmodernism*, Durham y Londres, Duke University Press, 1991.
Jeanson, Francis, *Sartre par lui-même*, París, Le Seuil, 1955 (trad. cast.: *Jean-Paul Sartre en su vida*, Barcelona, Barral, 1975).
Josrojavar, Farhad, *Les Nouveaux Martyrs d'Allah*, París, Flammarion, 2002 (trad. cast.: *Los nuevos mares de Alá: la realidad que esconden los atentados suicidas*, Madrid, Martínez Roca, 2003).
Judt, Tony, *Le Marxisme et la gauche française, 1830-1986*, París, Hachette, 1987.
Kepel, Gilles y Yann Richard (comp.), *Intellectuels et militants dans l'islam contemporain*, París, Le Seuil, 1990.
Konrad, György y Iván Szeleny, *La Marche au pouvoir des intellectuels*, París, Le Seuil, 1979 (trad. cast.: *Los intelectuales y el poder*, Barcelona, Edicions 62, 1981).
Laclau, Ernesto, *Politics and Ideology in Marxist Theory*, Londres, NLB,

1977 (trad. cast.: *Política e ideología en la teoría marxista*, Madrid, Siglo XXI, 1986).
Lash, Scott y John Urry, *The End of Organized Capitalism*, Oxford, Polity Press, 1987.
Lefort, Claude, *Un homme en trop: Réflexions sur l'Archipel du Goulag de Soljénitsyne*, París, Le Seuil, 1976 (trad. cast.: *Un hombre que sobra*, Barcelona, Tusquets, 1980).
—, *Essais sur le politique· XIXe-XXe siècles*, París, Le Seuil, 1986.
—, *La Complication*, París, Fayard, 1999.
Lepenies, Wolf, *Les Trois Cultures*, 1985, trad. fr., París, Éditions de la MSH, 1990.
Levy, Bernard-Henry, *Le Siècle de Sartre*, París, Grasset, 2000 (trad. cast.: *El siglo de Sartre*, Barcelona, Ediciones B, 2001).
—, *Réflexions sur la guerre, le mal et la fin de l'histoire*, París, Grasset, 2001 (trad. cast.: *Reflexiones sobre la guerra, el mal y el fin de la historia*, Barcelona, Ediciones B, 2002).
Majaiski, Jan Vaclav, *Le Socialisme des intellectuels*, trad. fr., París, Le Seuil, 1979.
Mannheim, Karl, *Ideologie und Utopie*, Bonn, 1929 (trad. ingl.: *Ideology und Utopia*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1952; trad. cast.: *Ideología y utopía: introducción a la sociología del conocimiento*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1997).
Mead, Georges H., *L'Esprit, le soi, la société*, 1934, París, Presses Universitaires de France, 1963.
Meda, Dominique, *Le Travail: Une valeur en voie de disparition*, París, Aubier, 1995 (trad. cast.: *El trabajo: un valor en peligro de extinción*, Barcelona, Gedisa, 1998).
Mendras, Henri, *La Fin des paysans*, París, Sedeis, 1967.
—, *La Seconde révolution française, 1965-1984*, París, Gallimard, 1988.
Mongardini, Carlo y Marie-Louisa Maniscalco, *Moderni e postmoderni*, Roma, Bulzoni, 1989.
Mongin, Olivier, *La Condition urbaine*, París, Le Seuil, 2005.
Mouffe, Chantal, *The Return of Political*, Londres y Nueva York, Verso, 1993 (trad. cast.: *El retorno de lo político: comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*, Barcelona, Paidós, 199).
Negri, Antonio, *Goodbye Mister Socialism*, París, Le Seuil, 2007 (trad. cast.: *Goodbye Mr. Socialism: la crisis de la izquierda y los nuevos movimientos revolucionarios*, Barcelona, Paidós, 2007).
Nisbert, Robert, *The Sociological Tradition*, Nueva York, Basic Books, 1967.

Ossowski, Stanislas, *Class Structure in the Social Consciousness*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1963.
Peyrelevade, Jean, *Le Capitalisme total*, París, Le Seuil, 2005.
Raynaud, Philippe, *L'Extrême gauche plurielle*, París, Autrement, 2005.
Renaut, Alain (comp.), *Les Critiques de la modernité politique*, París, Calmann-Lévy, 1999.
Rocard, Michel, *Les Moyens d'en sortir*, París, Le Seuil, 1996.
—, *Si la gauche savait*, París, Robert Lafont, 2005.
Rosanvallon, Pierre, *Le Capitalisme utopique*, París, Le Seuil, 1979.
—, *L'État en France*, París, Le Seuil, 1990.
—, *Le Modèle politique français*, París, Le Seuil, 2004.
Sartre, Jean-Paul, *La Nausée*, París, Gallimard, 1938 (trad. cast.: *La náusea*, Barcelona, Sol 90, 2003).
—, *Huis clos*, París, Gallimard, 1945.
—, *L'existentialisme est un humanisme*, París, Nagel, 1946 (trad. cast.: *El existencialismo es un humanismo*, Barcelona, Edhasa, 2005).
—, *Les Mains sales*, París, Gallimard, 1948 (trad. cast.: *Las manos sucias*, Madrid, Alianza, 1996).
—, *Situations III (Lendemains de guerre)*, París, Gallimard, 1949.
—, *Le Diable et le bon Dieu*, París, Gallimard, 1951 (trad. cast.: *El diablo y Dios*, Madrid, Alianza, 1995).
—, *Situations VI (Problèmes du marxisme, 1)*, París, Gallimard, 1964.
—, *Situations VII (Problèmes du marxisme, 2)*, París, Gallimard, 1965.
—, *Situations VIII (Autour de 68)*, París, Gallimard, 1972.
Stasi, Bernard (comp.), *Laïcité et République*, (Informe al presidente de la República), París, La documentation française, 2003.
Tezanos, José-Felix, *La sociedad dividida*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2005.

Segunda parte: Una nueva mirada

Agacinski, Sylvie, *Engagements*, París, Le Seuil, 2007.
Alba Vega, Carlos y Ilan Bizberg (comp.), *Democracia y globalización en México y Brasil*, México, Colegio de México, 2004.
Archer, Margaret, *Culture and Agency: The Place of Culture in Social Theory*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.
Baca, Laura, *Bobbio: Los intelectuales y el poder*, México, Océano, 1998.
Badinter, Elisabeth, *L'Un est l'autre*, París, Odile Jacob, 1986 (trad. cast.: *El uno es el otro*, Barcelona, Planeta, 1987).

Baudrillard, Jean, *Le Pacte de lucidité ou l'intelligence du Mal*, París, Galilée, 2004 (trad. cast.: *El pacto de lucidez o La inteligencia del mal*, Madrid, Amorrortu, 2008).

Bauman, Zygmund, *La Société assiegée*, Rodez, Le Rouergue-Chambon, 2005.

Bayard, Jean-François, *L'Illusion identitaire*, París, Fayard, 1996.

Beck, Ulrich, Anthony Giddens y Scott Lash, *Reflexive Modernization: Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order*, Stanford, CA, Stanford University Press, 1994 (trad. cast.: *Modernización reflexiva: política, tradición y estética en el orden social moderno*, Madrid, Alianza, 2008).

Benhabib, Sheila, *The Claims of Culture: Equality and Diversity in the Global Era*, Bristol, 2002.

Berlin, Isiah, Amartya Sen, Vittorio Mathieu, Gianni Vattimo y Salvatore Veca, *La dimensione etica nella società contemporanea*, Turín, Fundación Agnelli, 1990.

Bindé, Jérôme (comp.), *Où vont les valeurs? Entretiens du XXIe siècle*, París, Albin Michel, 2004, vol. II.

Birnbaum, Norman, *The Crisis of Industrial Society*, Nueva York, Oxford University Press, 1969.

—, *After Progress: American Social Reform and European Socialism in the Twentieth Century*, Oxford, Oxford University Press, 2001 (trad. cast.: *Después del progreso: reformismo social estadounidense y socialismo europeo en el siglo XX*, Barcelona, Tusquets, 2003).

Bobbio, Norberto, *L'Età diritti*, Turín, Einaudi, 1990.

Bottomore, Tom, *Political Sociology*, Londres, Hutchinson, 1979 (trad. cast.: *Sociología política*, Madrid, Aguilar, 1981).

Brubaker, William, *Citizenship and Nationhood in France and Germany*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1992.

Cahiers Internationaux de Sociologie, *La différence culturelle en question*, París, Presses Universitaires de France, 1999.

Calabro, Ana Rita, *L'Ambivalenza come risorsa*, Roma y Bari, Laterza, 1997.

Castells, Manuel, *The City and the Grassroots: A Cross-cultural Theory of Urban Social Movements*, Berkeley, CA, University of California Press, 1983 (trad. cast.: *La ciudad y las masas: sociología de los movimientos sociales urbanos*, Madrid, Alianza, 1986).

—, *The Informational City: Information Technology, Economic Restructuring and Urban Regional Process*, Oxford, Cambridge, MA, Blackwell, 1989 (trad. cast.: *La ciudad informacional: tecnologías de la informa-*

ción, reestructuración económica y el proceso urbano-regional, Madrid, Alianza, 1995).

—, *L'Ere de l'information*: t.1, *La société en réseaux*; t. 2, *Le pouvoir de l'individu*; t. 3, *Fin d'un millénaire*, París, Fayard, 1998, 1999 y 1999 (trad. cast.: *La era de la información: economía, sociedad y cultura*: t. 1, *La sociedad red*; t. 2, *El poder de la identidad*; t. 3, *Fin de milenio*, Madrid, Alianza, 2003, 2005 y 2006).

—, (comp.), *The Network Society: Cross-cultural Perspective*, Northampton, Edward Elgar, 2004.

Ceri, Paolo, *Movimenti globali*, Roma y Bari, Laterza, 2002.

Cohen, Daniel, *Trois Leçons sur la société post-industrielle*, París, Seuil, col. «République des idées», 2006 (trad. cast.: *Tres lecciones sobre la sociedad postindustrial*, Madrid, Katz Bárpal, 2007).

Cohen, Jean y Andrew Arato, *Civil Society and Political Theory*, Cambridge, MIT Press, 1992.

Cousin, Olivier, *L'Efficacité des colleges: Sociologie de l'effet établissement*, París, Presses Universitaires de France, 1998.

Crespi, Franco, *Teoria dell'agire sociale*, Bolonia, Il Mulino, 1999.

Crespi, Franco y Serge Moscovici, *Solidarietà in questione*, Roma, Meltemi, 2001.

Daniel, Jean, *Avec Camus: Comment résister à l'air du temps*, París, Gallimard, 2006 (trad. cast.: *Camus: a contracorriente*, Barcelona, Galaxia Gutenberg/Círculo de Lectores, 2008).

Delmas-Marty, Mireille, *La Refondation des pouvoirs*, París, Le Seuil, 2007.

Dubet, François, *La Galère, jeunes en survie*, París, Fayard, 1987.

—, *Sociologie de l'expérience*, París, Le Seuil, 1994.

—, *L'Expérience sociologique*, París, La Découverte, 2007.

Dubet, François y otros, *Injustices: L'expérience des inégalités au travail*, París, Le Seuil, 2006.

Ehrenberg, Alain, *L'Individu incertain*, París, Calmann-Levy, 1995.

Eisenstadt, Samuel, *Modernization, Growth and Diversity*, Bloomington, Indiana University, 1963.

Etzioni, Amitai, *The Active Society*, Nueva York, The Free Press, 1968.

Fabietti, Ugo, *Identità etnica*, Roma, La Nuova Italia Scientifica, 1995 (trad. cast.: *La sociedad activa: una teoría de los procesos societales y políticos*, Madrid, Aguilar, 1980).

Fernández, Alfred y Geoffroy Gowland, *Towards Human Rights Culture*, Ginebra, Diversité, 2006.

Ferrer, Aldo, *Historia de la globalización*, México, FCE, 1996.
Fouque, Antoinette, *Il y a deux sexes*, París, Gallimard, 2004.
—, *Gravidanza: Féminologie II*, París, Des Femmes, 2007.
Galli, Carlo (comp.), *Multiculturalismo*, Bolonia, Il Mulino, 2006.
Gellner, Ernest, *Postmodernism, Reason and Religion*, Londres, Routledge, 1993 (trad. cast.: *Posmodernismo, razón y religión*, Barcelona, Paidós, 1994).
Giddens, Anthony, *Central Problems in Social Theory: Action, Structure and Contradiction in Social Analysis*, Londres, Macmillan, 1979.
Glissant, Edouard, *Traité du Tout-Monde*, París, Gallimard, 1997 (trad. cast.: *Tratado del todo-mundo*, Barcelona, El Cobre, 2006).
Global Civil Society, Oxford, Oxford University Press, 2001.
Göle, Nilüfer, *Musulmanes et modernes: Voile et civilisation en Turquie*, París, La Découverte, 1993 (trad. cast.: *Musulmanas y modernas*, Madrid, Talasa, 1995).
Guénif-Souilamas, Nacira (comp.), *La République mise à nu par son immigration*, París, La Fabrique, 2006.
Habermas, Jürgen, *Le Discours philosophique de la modernité*, París, Gallimard, 1988 (trad. cast.: *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus, 1993).
Harvey, David, *The Condition of Post-Modernity*, Cambridge, Blackwell, 1909.
Heritier, Françoise, *Masculin/Féminin II*, París, Odile Jacob, 2002 (trad. cast.: *Masculino/femenino*, Barcelona, Ariel, 2002).
Hervieu-Leger, Danièle, *La Religion pour mémoire*, París, Cerf, 1993 (trad. cast.: *La religión, hilo de la memoria*, Barcelona, Herder, 2005).
Honneth, Alex, *The Fragmented World of the Social*, Nueva York, Sunny Press, 1995.
—, *La Société du mépris: Vers une nouvelle théorie critique*, 1990, trad. fr., París, La Découverte, 2001.
Huntington, Samuel, *Le Choc des civilisations*, 1996, París, Odile Jacob, 1997 (trad. cast.: *El choque de civilizaciones*, Barcelona, Paidós, 1997).
Irigaray, Luce, *Le Temps de la différence*, París, LGF, 1989.
Jasper, James, *Restless Nation: Starting over in America*, Chicago, University of Chicago Press, 2000.
Jonas, Hans, *La Créativité de l'agir*, 1992, París, Cerf, 1999.
—, *Le Principe de responsabilité*, 1979, París, Cerf, 1990 (trad. cast.: *El principio de responsabilidad: ensayo de una ética para la civilización tecnológica*, Barcelona, Herder, 2008).

Josrojavar, Farhad, *L'Instance du sacré*, París, Cerf, 2001.
Kristeva, Julia, *Étrangers à nous-mêmes*, París, Fayard, 1988 (trad. cast.: *Extranjeros para nosotros mismos*, Barcelona, Plaza y Janés, 1991).
Kymlicka, Will, *Multicultural Citizenship*, Toronto, Oxford University Press, 1985 (trad. cast.: *Ciudadanía multicultural*, Barcelona, Paidós, 2006).
Kymlicka, Will y Sylvie Mesure (comps.), *Comprendre les identités culturelles*, París, Presses Universitaires de France, 2000.
Lacorne, Denis, *La Crise de l'identité américaine: Du melting pot au multiculturalisme*, París, Fayard, 1997.
Lamy, Pascal, *La Démocratie-monde*, París, Le Seuil, 2004.
Larana, Enrique y Joseph Gusfield (comps.), *Los nuevos movimientos sociales*, Madrid, CIS, 1994.
Lash, Scott, *Sociology of Postmodernism*, Londres, Routledge, 1990.
Lash, Scott y Jonathan Friedman, *Modernity and Identity*, Cambridge, Blackwell, 1992.
Lash, Scott y Robert Robertson (comps.), *Global Modernities in Featherstone*, Londres, Sage, 1995.
Latour, Bruno, *Nous n'avons jamais été modernes*, París, La Découverte, 1991 (trad. cast.: *Nunca hemos sido modernos*, Barcelona, Debate, 2003).
Lefort, Claude, *Le Temps present: Écrits, 1945-2005*, París, Belin, 2007.
Levinas, Emmanuel, *Alterité et trascendance*, Saint-Clément, Fata Morgana, 1995.
Lyotard, Jean-François, *La Condition postmoderne*, París, Éditions du Minuit, 1979 (trad. cast.: *La condición postmoderna*, Madrid, Cátedra, 1987).
Maaluf, Amin, *Les identités meurtrières*, París, Grasset, 1998 (trad. cast.: *Identidades asesinas*, Madrid, Alianza, 1999).
MacKinnon, Catherine, *Le Féminisme irréductible*, París, Des Femmes, 2005.
Maturana, Humberto, *El sentido de lo humano*, Santiago de Chile, Dolmen, 1993.
—, *Ce ne sont que des mots*, París, Des Femmes, 2007.
Mauss (colectivo), *Une théorie sociologique générale est-elle pensable?*, París, La Découverte, 2004.
Melucci, Alberto, *Challenging Codes: Collective Action in the Information Age*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.
Melucci, Alberto y Mario Diani, *Nazioni senza stato e movimenti etnico-nazionali in Occidente*, Milán, Feltrinelli, 1982.

Ming, Alain, *Ce monde qui vient*, París, Grasset, 2004.
Mongardini, Carlo, *La cultura del presente: Tempo e storia nella tarda modernità*, Turín, Franco Agnelli, 1993.
Morin, Edgar, *Journal de Californie*, París, Le Seuil, 2001 (trad. cast.: *Diario de California*, Madrid, Fundamentos, 1974).
Moscovici, Serge, *La Machine à faire des dieux*, París, Fayard, 1988.
—, *Mélanges en l'honneur de Serge Moscovici: Penser la vie, le social, la nature*, París, Éditions de la MSH, 2001.
—, *De la nature*, París, Métailié, 2002.
Nussbaum, Martha, *Women and Human Developpment*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000 (trad. cast.: *Las mujeres y el desarrollo humano*, Barcelona, Herder, 2002).
Perivolaropoulou, Nia y Philippe Despoix (comps.), *Culture de masse et modernité: Siegfried Kracauer, sociologue, critique, écrivain*, París, Éditions de la MSH, 2001.
Pirsig, Robert, *Zen and the Art of Motocycle Maintenance*, Nueva York, William Morrow and Co., 1974 (trad. cast.: *Zen y el arte del mantenimiento de la motocicleta*, Barcelona, Mondadori, 1999).
Protzel, Javier, *Procesos interculturales: texturas y complejidad de los simbólicos*, Lima, Universidad de Lima, 2006.
Renaut, Alain, *L'Ere de l'individu*, París, Gallimard, 1989 (trad. cast.: *La era del individuo*, Barcelona, Destino, 1993).
—, *Qu'est-ce qu'une politique juste?*, París, Grasset, 2004.
Roman, Joël, *La Démocratie des individus*, París, Calmann Levy, 1998.
Sandel, Michael (comp.), *Liberalism and its Critics*, Nueva York, New York University Press, 1984.
Schnapper, Dominique, *La Relation à l'autre*, París, Gallimard, 1998.
—, *La Communauté des citoyens*, París, Gallimard, 1994 (trad. cast.: *La comunidad de los ciudadanos: acerca de la idea moderna de nación*, Madrid, Alianza, 2001).
Segwick, Kosofsky, *Eve: Epistemology of the Closet*, Berkeley, MA, University of California Press, 1990.
Sen, Amartya, *Inequality Re-Examined*, Oxford, Clarendon Press, 1992 (trad. fr.: *Repenser l'inegalité*, París, Le Seuil, 2000; trad. cast.: *Nuevo examen de la desigualdad*, Madrid, Alianza, 2004).
Sennett, Richard, *The Culture of the New Capitalism*, New Haven, CT, Yale University Press, 2006 (trad. cast.: *La cultura del nuevo capitalismo*, Barcelona, Anagrama, 2008).
Serres, Michel, *Hominescence*, París, Le Pommier, 2001.

Simmel, Georg, *Philosophie de la modernité*, trad. fr., París, Payot, 1989.

Singly, François de, *Les uns avec les autres*, París, Armand Colin, 2003.

Tabboni, Simonetta, *Norbert Elias: Un ritratto intelettuale*, Bolonia, Il Mulino, 1993.

—, *Lo Straniero e l'altro*, Nápoles, Liguori, 2006.

Tarrius, Alain, *La Mondialisation par le bas*, París, Balland, 2002 (trad. cast.: *La mundialización por abajo: el capitalismo nómada en el arco mediterráneo*, Barcelona, Hacer, 2007).

Taylor, Charles, *Multiculturalism and the Politics of the Recognition: An Essay*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1992 (trad. cast.: *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 2003).

—, *Le Malaise de la modernité* (1991), trad. fr., París, Cerf, 1999.

—, *Modern social Imaginaries*, Durham y Londres, Duke University Press, 2004 (trad. cast.: *Imaginarios sociales modernos*, Barcelona, Paidós, 2006).

Touraine, Alain, *Critique de la modernité*, París, Fayard, 1992 (trad. cast.: *Crítica de la modernidad*, Madrid, Temas de Hoy, 1993).

—, *Un nouveau paradigme*, París, Fayard, 2005 (trad. cast.: *Un nuevo paradigma para comprender el mundo de hoy*, Barcelona, Paidós, 2005).

—, *Le monde des femmes*, París, Fayard, 2006 (trad. cast.: *El mundo de las mujeres*, Barcelona, Paidós, 2005).

Touraine, Alain y Farhad Khosrokhavar, *La Recherche de soi: Dialogue sur le sujet*, París, Fayard, 2000 (trad. cast.: *A la búsqueda de sí mismo: diálogo sobre el sujeto*, Barcelona, Paidós, 2002).

Unesco (Jérôme Bindé, comp.), *Keys to the 21th Century*, 2001 (trad. cast.: *Claves para el siglo XXI*, Barcelona, Crítica, 2002).

—, *Vers les sociétés du savoir*, 2005.

Vattimo, Gianni, *La Fine della modernità* (1985), trad. fr., París, Le Seuil, 1987 (trad. cast.: *El fin de la modernidad: Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*, Barcelona, Gedisa, 1987).

—, *Nihilism ed emancipazione*, Milán, Garzanti, 2003 (trad. cast.: *Nihilismo y emancipación: ética, política, derecho*, Barcelona, Paidós, 2004).

Veca, Salvatore, *Cittadinanza*, Milán, Feltrinelli, 1990.

Vernant, Jean-Pierre, *L'individu, la mort, l'amour*, París, Gallimard, 1989 (trad. cast.: *El individuo, la muerte y el amor en la antigua Grecia*, Barcelona, Paidós, 2001).

Vidal, Daniel, *L'Ablatif absolu*, París, Anthropos, 1977.

Wallerstein, Emmanuel, *Impenser la science sociale*, París, Presses Universitaires de France, 1995.
Walzer, Michael, *On Toleration*, New Haven, CT, Yale University Press, 1997 (trad. cast.: *Tratado sobre la tolerancia*, Barcelona, Paidós, 2007).
—, *Politics and Passion: Toward a More Egalitarian Liberalism*, New Haven, CT, Yale University Press, 2004 (trad. cast.: *Razón, política y pasión: 3 defectos del liberalismo*, Boadilla del Monte, A. Machado, 2005).
Weil, Dominique (comp.), *Hommes et sujets*, París, L'Harmattan, 1992.
Wieviorka, Michel (comp.), *Une société fragmentée*, París, La Découverte, 1996.
—, *La Violence*, París, Balland, 2004.
Wieviorka, Michel y otros (comps.), *Les Sciences sociales en mutation*, Auxerre, Éditions Sciences humaines, 2007.
Wieviorka, Michel y Jocelyne Ohana (comps.), *La Différence culturelle: Une reformulation des débats. Colloque de Cerisy*, París, Balland, 2001.
Wolton, Dominique, *Penser la communication*, París, Flammarion, 1997.
—, *L'Autre mondialisation*, París, Flammarion, 2003.
Young, Iris Marion, *Justice and the Politics of Difference*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1990.
Zapata, Francisco, *Cuestiones de teoría sociológica*, México, Colegio de México, 2001.

ÍNDICE ANALÍTICO Y DE NOMBRES